O"

(IiiVX-VIX

JEAN DELUMEAU
***IM, peur** en Occident*
(Xive-xvme siecles)
Une cita assiegee

Jean Delumeau

frica ■oo,!;- în occident i'

(secolele XIV-XVIII)

o cetate asediată

Volumul I

EDITURA MERIDIANE
BUCUREŞTI. 1986

Ţin să-mi exprim gratitudinea auditorilor mei de la College de France şi cercetătorilor din seminarul meu. Ei vor găsi menţionate in aceste pagini o seamă de documente pe care mi le-au pus la dispoziţie sau mi le-au indicat, precum şi unele dintre anchetele în care s-au angajat. Alături de mine, ei şi-au adus astfel contribuţia la realizarea acestui proiect istoriografie.

JD

6|ols,-

Pe copertai
HIERONYMUS BOSCH Gradina *desfătărilor* **(triptic, panoul** drept, detaliu), către 1500 Museo del Prado, Madrid

INTRODUCERE:

Istoricul în căutarea fricii

1. FRICA TRECUTA SUB TĂCERE

în secolul al XVI-lea, nu-i uşor să intri noaptea în Augsburg. Montaigne, care vizitează oraşul în 1580, se minunează în faţa „porţii false" care, sub supravegherea celor doi paznicri, îi cerne cu grijă pe eălătorii sosiţi după apusul soarelui. Aceştia se izbesc întîi de-o poartă de fier tăinuită în zid, pe oare primul paznic, a cărui odaie se află la mai bine de-o sută de paşi, o deschide chiar din locuinţa sa cu ajutorul unui lanţ de fier, care „pe un drum foarte lung şi eu nenumărate coturi" trage un drug, tot de fier. Cum ai trecut de acest obstacol, poarta se închide la loc. Pe un pod acoperit, vizitatorul trece apoi şanţul ce înconjoară oraşul şi ajunge într-o piaţetă; acolo declară cine e şi unde va trage în Augsburg. Scuturînd un clopoţel, paznicul îşi anunţă atunci tovarăşul care pune în mişcare un mecanism aflat într-o galerie de lîngă o-daia sa. Mecanismul deschide mai întîi o barieră — tot de fier — apoi, cu ajutorul unei roţi mari, comandă podul mobil „fără să poţi ghici vreuna din aceste manevre: pentru că ele se transmit prin ziduri şi porţi şi pe neaşteptate totul se închide la loc cu mare vuiet". Dincolo de podul mobil se deschide o poartă mare „foarte groasă, care-i din lemn şi toată ferecată cu sprâncene 5 late de fier". Străinul pătrunde prin ea într-o

sală în care se pomeneşte închis, singur şi fără lumină. Dar o altă poartă, asemănătoare celei dintîi, îi îngăduie să intre într-o a doua sală unde, de astă dată, „e lumină* şi unde descoperă o căldăruşă de bronz atârnată de un lanţ. Acolo depune taxa de trecere. Al doilea portar trage lanţul, verifică suma depusă în căldăruşă. Dacă nu corespunde cu tariful legiuit, *îl* va lăsa pe călător „să dîrdîie acolo pînă-n zori". Dacă-i însă mulţumit, „îi deschide în acelaşi fel în«ă o poartă mare asemenea celorlalte, care se închide la loc de îndată ce a trecut şi iată-1 în oraş". Amănunt important ce întregeşte acest dispozitiv greoi şi bine gîndit în acelaşi timp: sub aceste săli şi porţi este amenajată „o pivniţă uriaşă unde pot fi adăpostiţi" cinci sute de oameni înarmaţi cu cai cu tot, gata pentru oriee eventualitate. In caz de război, ei sînt trimişi la luptă „fără ştirea prostimii din oraş[1]".

Precauţii deosebit de grăitoare, pentru un climat de nesiguranţă: patru porţi grele una după alta, un pod peste un şanţ, un pod mobil şi o barieră de fier nu par a fi prea mult pentru a ocroti împotriva oricărei surprize un oraş de 60 000 de locuitori, cel mai populat şi mai bogat oraş din Germania pe vremea aceea. Într-o ţară căzută pradă certurilor religioase şi în timp ce Turcul dă tîrcoale la fruntariile imperiului, orice străin este suspect, noaptea mai ales. In acelaşi timp, „prostimea" ale eărei „emoţii"* sînt imprevizibile şi primejdioase e privită şi ea cu neîncredere. De aceea, se face în aşa fel încît să nu bage de seamă lipsa soldaţilor staţionaţi de obicei sub dispozitivul complicat al „falsei porţi". In interiorul acesteia au fost puse la bătaie ultimele perfecţionări ale metalurgiei germane de pe atunci; astfel, o cetate mult rîvnită izbuteşte, dacă nu să alunge cu desă-

---

* în original *imotions,* cu sensul de tulburări populare care preced o răscoală şi cîteodată chiar cu acela de răscoală. Am păstrat cuvîntul „netradus", întrucît autorul îl citează deseori din documentele de epocă, şi cu acest sens anume. (N. tr.).

*

vîrşire frica dincolo de zidurile sale, măcar s-o îmblînzească îndeajuns ca să poată convieţui cu ea.

Mecanismele meşteşugite care îi apărau odinioară pe locuitorii din Augsburg au o valoare de simbol. Pentru că nu numai indivizii izolaţi, ci şi colectivităţile şi civilizaţiile înseşi sînt angajate într-un dialog permanent cu frica. Totuşi, pînă în prezent, istoriografia n-a studiat mai deloc trecutul din această perspectivă, în ciuda exemplului punctual — dar cît de instructiv — dat de G. Lefebvre şi a dorinţelor exprimate succesiv de el şi de L. Febvre. Încă în 1932, în lucrarea consacrată Marii Frici din 1789, cel dintîi scria: „De-a lungul istoriei noastre au existat şi alte spaime înainte şi după Revoluţie; şi au existat şi în afara Franţei. Oare nu li s-ar putea descoperi o trăsătură comună care să arunce oarecare lumină asupra celei din 1789[2]?". Un sfert de secol mai tîrziu, răspunzîndu-i ca un ecou, L. Febvre se străduia la rîndul lui să-i angajeze pe istorici pe această cale, delimitînd-o în linii mari: „Nu-i vorba . . . să reconstruim istoria pornind numai de la nevoia de securitate — cum era ispitit să facă Ferrero pornind de la sentimentul fricii (de altfel, cele două sentimente, unul de ordin pozitiv, celălalt de ordin negativ, nu sfîrşeso oare prin a se întîlni în fond?) — ..., e vorba în esenţă să punem la locul ei, cu alte cuvinte să restituim partea ce i se cuvine unui complex de sentimente care, ţinînd seama de latitudini şi de epoci, nu poate să nu fi jucat un rol capital în istoria societăţilor omeneşti apropiate şi familiare nouă[3]".

La acest dublu apel încerc să răspund prin lucrarea de faţă, precizînd din capul locului trei limite obligatorii. Prima este chiar aceea pe care o contura L. Febvre: nu se pune problema unei reconstituiri a istoriei pornind „numai de la sentimentul fricii". O asemenea îngustare a perspectivelor ar fi absurdă şi-i fără îndoială prea 7 simplist să afirmi, ca G. Ferrero, că toate civi-

lizaţiile sunt produsul unei lupte îndelungate împotriva fricii. îl invit aşadar pe cititor să-şi aducă aminte că am proiectat asupra trecutului o anumită lumină, dar că există şi altele, posibile şi de dorit, în măsură să-1 întregească şi să-1 corecteze pe al meu. Celelalte două frontiere sunt de ordinul timpului şi al spaţiului. Exemplele mi le-am luat de preferinţă — dar nu totdeauna — din perioada 1348—1800 şi din sectorul geografic al umanităţii occidentale, pentru a da coeziune şi omogenitate dezvoltărilor mele şi pentru a nu dispersa lumina proiectorului asupra unei cronologii şi a unor întinderi excesive. în acest cadru urma să fie acoperit un gol istoriografie, oeea ce mă voi strădui să şi fac pe cît se poate, dîndu-mi prea bine seama că asemenea tentativă, lipsită de un model pe care să-1 imit, constituie o aventură intelectuală. Şi încă una pasionantă.

De ce această tăcere prelungită asupra rolului fricii în istorie? Fără îndoială din cauza unei confuzii mentale larg răspîndite între frică şi laşitate, curaj şi temeritate. Printr-o veritabilă ipocrizie, atît discursul scris, cît şi limba vorbită — primul influenţînd^o pe cea de a doua — au avut multă vreme tendinţa de a camufla ■eacţiile fireşti ce însoţesc conştiinţa unei primejdii în spatele aparenţei înşelătoare a atitu-iinilor gălăgios eroice. „Cuvîntul „frică" e în-ărcat cu atîta ruşine, scrie Delpierre, îneît o scundem. îngropăm în străfundul nostru frica ? ne răsuceşte măruntaiele[4]".

Abia în momentul cînd în societatea occi-
mtală încep să se dezvolte elementul bur-
îez şi valorile sale prozaice — secolele XIV—
VI — o literatură epică şi narativă încurajată
nobilimea ameninţată consolidează exaltarea
isită de nuanţe a temerităţii. „Aşa cum bu-
~uga nu poate arde fără foc, ne spune Frois-
t, gentilomul nu poate ajunge la cinstire
;ăvîrşită, nici la gloria lumii, fără vitejie[5]".

?i sferturi de secol mai tîrziu, acelaşi ideal 8

îl inspiră pe autorul* lui *Jehan de Saintre* (către 1456). După el, cavalerul vrednic de acest titlu trebuie să înfrunte primejdiile din iubire de glorie şi pentru doamna inimii sale. El este „acela căruia... i s-a dus vestea de multe cîte săvîrşeşte — fapte de arme, se înţelege[6]. Cu atît mai mare cinstire dobîndeşti, cu cît îţi rişti mai mult viaţa în lupte inegale. Acestea sînt pîinea de toate zilele pentru *Amadis de Gaule,* un erou provenit din ciclul romanului breton, care ajunge chiar „să bage groază în cele mai crunte jivine sălbatice[7]". Editat în Spania în 1508, tradus în franceză la cererea lui Franciso I, *Amadis de Gaule* şi suplimentele sale produc în secolul al XVI-lea peste 60 de ediţii spaniole şi o puzderie de ediţii franţuzeşti şi italieneşti. Şi mai impresionant este succesul lui *Orlarido furioso* de Ariosto: vreo 180 de ediţii între 1516 şi 1600[8]. Roland, „paladin neînfricat", dispreţuieşte prin însăşi firea lui „hoarda netrebnică a sarazinilor" care îl atacă la Roncevaux. Cu aju-torul paloşului său, Durandal, „braţele, capetele, umerii (duşmanilor) zboară eare-ncotro" (cap. XIII). Cît despre cavalerii creştini pe care Tasso îi aduce pe scenă în *Ierusalimul eliberat* (prima ediţie, 1581), ajunşi în faţa oraşului sfînt, aceştia freamătă de nerăbdare, „nu mai aşteaptă semnalul din trîmbiţe şi tobe şi pornesc la bătălie cu chiote puternice de veselie" (cap. III). Literatura cronicilor este de asemenea inepuizabilă cînd se referă la eroismul nobilimii şi al principilor, care sunt floarea întregii no-bilimi. îi înfăţişează impermeabili la orice fel de teamă. Astfel, de exemplu, cînd e vorba de Ioan-fără-de-frică, cel care îşi cîştigă faima luptînd. împotriva locuitorilor din Liege în 1408[9], sau de Caro! Temerarul — alt supranume oe se cuvine remarcat —, elogiile sunt hiperbolice. „Era semeţ şi plin de curaj cum nu s-a

---

*■-Antonie de La Sale (1388?—1462?). Prozator provensal, autor al unor scrieri cu caracter istoric şi didactic, printre care *L'Histoire... du petit Jehan* » *de Saintre ...* (către 1456) (N. tr.).

pomenit; dîrz la primejdie, netemător şi neînfricat, şi tot pe atîta de viteaz ca Hectar în faţa Troiei". Aşa spune Chastellain[10]. Iar Mo-iinet întăreşte după moartea ducelui: „Era vlăstar nepreţuit a] cinstei, neam de soi preafericit şi copac de strălucită virtute înmiresmată, roditoare şi de mare înălţime[11]". Revelatoare la rîndul ei este gloria care ÎJ învăluie pe Bayard* încă din timpul vieţii. EI este cavalerul „fără de frică şi fără de prihană". De aceea, moartea gentilomului dofinez, în 1524, „îndurerează nobilimea toată". Căci, ne încredinţează Credinciosul Servitor, „cutezanţa lui puţini au avut-o. Prin chibzuinţă lui în toate cele, era un Fabius Maximus; prin iscusitele-i înfăptuiri un Coriolan, iar prin putere şi măreţie de suflet un al doilea Hector[12]",

Acest arhetip al cavalerului fără de frică, dacă nu întotdeauna şi fără de prihană, este în mod constant pus în valoare în contrast cu gloata lipsită de curaj. Pe vremuri, Virgiliu scrisese: „Frica e dovadă de neam prost". *(Eneida, IV,* 13). Această afirmaţie a fost considerată multă vreme ca o evidenţă. Commynes recunoaşte că arcaşii au ajuns „un bun fără de preţ în bătălii". Numai că trebuie să fie încurajaţi prin prezenţa alături de ei a unui „mare număr de nobili şi de cavaleri" şi să li se dea vin înainte de luptă ca să-i orbească în faţa primejdiei[13]. La asediul Padovei în 1509, Bayard se răzvrăteşte împotriva părerii împăratului Maximilian care ar fi vrut ca toată călărimea franceză să descalece şi să pornească la atac cot la cot cu lăncierii, „meşteşugari ce nu pun atîta preţ pe onoare ca gentilomii[14]". Montaigne atribuie oamenilor de rînd, ca o caracteristică

* *Pierre du Terrail, cavaler de Bayard sau Bayart* (1473 sau 1476—1524) se distinge în epocă prin vitejia lui legendară. Povestea vieţii celui supranumit *Cavalerul fără de frică şi fără de prihană* a fost scrisă de scutierul său Jacques Joffroy, „servitor credincios" cum se declară el însuşi chiar în titlul lucrării. *(N.* tr.).

evidentă, chiar cînd sunt soldaţi, predispoziţia Ja frică: ei văd cuirasieri acolo unde nu-i decît o turmă de oi; iau nişte trestii drept lăncieri[15]. Asociind pe de altă parte laşitate şi cruzime, el susţine că şi una şi alta sunt întîlnite mai cu seamă Ja „prostimea netrebnică[16u]. *în* secolul al XVII-lea, La Bruyere acceptă la rindul său ca certitudine ideea că masa ţăranilor, a meşteşugarilor şi a servitorilor nu-i curajoasă pentru că nu caută — şi nici nu-i în stare să caute — faima: „Soldatul nu simte că este cunoscut; el moare necunoscut şi în mulţime; aşa şi trăia, de fapt, dar trăia, şi acesta e unul din izvoarele lipsei de curaj la cei de condiţie joasă şi servilă[17]". Romanul şi teatrul au subliniat la rindul lor incompatibilitatea dintre aceste două lumi sociale şi morale totodată: cea a vitejiei, care este individuală — lumea nobililor — şi cea a fricii, colectivă — lumea săracilor. Cînd Don Quijote se pregăteşte să sprijine oştirea lui Pentapolin împotriva celei a lui Alifanfaron, Sancho Pânza îi atrage sfios atenţia că cele două oştiri sunt pur şi simplu două turme de oi. El îşi atrage următorul răspuns: „Numai frica ce te stăpîneşte, Sancho, te face să vezi şi să auzi totul anapoda. Dar dacă spaima ta e atît de cruntă, dă-te deoparte,.. Voi duce singur la izbîndă tabăra pe care am s-o ajut cu braţul meu[18]". Fapte de vitejie, tot individuale, dar nelegiuite de astă dată, sunt cele ale lui Don Juan, „amăgitorul din Sevilla", care sfidează spectrul comandorului, pe Dumnezeu şi infernul. Sluga lui, fireşte, o duce dintr-o spaimă într-alta şi Don Juan îi reproşează: „De ce te temi de un mort? Ce te-«i face dacă ar fi om viu? Nătîngă şi mitocănească teamă[19]".

Acest loc comun — oamenii de rînd sunt fricoşi — este precizat şi în epoca Renaşterii prin două notaţii, contradictorii prin intenţiile lor, dar convergente prin lumina pe care o aduc şi care se poate rezuma astfel: oamenii aflaţi la putere procedează în aşa fel încît poporul — ţăranii în primul rînd —- să ştie

de frică. Symphorien Champier, medic şi umanist, dar susţinător slugarnic al nobilimii, scrie în 1510: „Seniorul trebuie să se bucure şi să se desfăteze cu bunurile pentru care oamenii săi trudesc şi năduşesc". Rolul lui e „să stăpânească pămîntul, căci datorită groazei inspirate de cavaleri, oamenii de rînd ară şi cultivă ogoarele de frica şi de teama de a nu fi stîrpiţi[20]". Cît despre Thomas Morus care contestă societatea timpului său, situîndu-se totuşi undeva într-o imaginară „Utopie", acesta afirmă că „sărăcia poporului este pavăza monarhiei .. . Lipsurile şi mizeria retează cu de-săvîrşire curajul, îndobitocesc sufletele, le împacă cu suferinţa şi robia şi le asupresc pînă-ntr-atît că storc din ele orice vlagă ca să mai poată scutura jugul[21]".

Aceste cîteva evocări — ce s-ar putea înmulţi la nesfîrşit — scot la iveală raţiunile ideologice ale îndelungatei treceri sub tăcere a rolului şi importanţei fricii în istoria omenirii. Din antichitate şi pînă de curînd, dar mai accentuat în timpul Renaşterii, discursul literar susţinut de iconografie (portrete în picioare, scatui ecvestre, gesturi şi drapaje ' pline de măreţie) a exaltat vitejia — individuală — a eroilor care conduceau societatea. Era necesar ca ei să fie aşa, sau măcar înfăţişaţi sub acest unghi, pentru a justifica în propriii ochi şi în cei ai poporului puterea cu care erau investiţi. Şi invers, frica era menirea ruşinoasă — şi comună - - a oamenilor de rînd şi totodată raţiunea înrobirii lor. O dată cu Revoluţia franceză, ei şi-au cîştigat însă cu forţa dreptul la curaj. Dar noul discurs ideologic 1-a copiat din plin pe cel vechi şi a avut, la rîndul său, tendinţa să ascundă frica şi să exalte eroismul celor umili. Prin urmare, în ciuda marşurilor militare şi a monumentelor în cinstea celor morţi, descrierea şi abordarea obiectivă a fricii eliberată de ruşine n-au început să se vadă decît încetul cu încetul. în mod semnificativ, primele mari evo-

cari de panică au fost echilibrate în contrapunct prin elemente grandioase ce păreau să scuze un dezastru. După Victor Hugo, „Deruta, uriaşă făptură, cu chip înfricoşat" a înfrînt curajul soldaţilor lui Napoleon la Waterloo; şi „acest cîmp sinistru pe cuprinsul căruia Dumnezeu a amestecat atîtea neanturi / Se mai cutremură şi acum că a văzut fuga unor giganţi[22]". In tabloul lui Goya intitulat *Panica* (Prado) — un colos ai cărui pumni izbesc zadarnic un cer încărcat de nori — pare să îndreptăţească demenţa unei mulţimi de oameni ce se răzleţesc fugind care încotro. Apoi, încet încet, a precumpănit grija pentru adevărul psihologic. De la *Povestirile* lui Maupassant la *Dialogurile carmelitelor,* de Bernanos, tre-cînd prin Prăbuşirea lui Zola, literatura i-a restituit progtqesiv fricii locul adevărat, în timp ce psihiatria se apleacă acum din ce în ce mai mult asupra ei. în zilele noastre, este cu neputinţă să mai numeri lucrările ştiinţifice, romanele, autobiografiile, filmele în al căror titlu apare cuvîntul frică. In mod ciudat, istoriografia care, în epoca noastră, a desţelenit atîtea domenii noi, pe acesta 1-a neglijat.

în orice *epocă,* exaltarea eroismului este înşelătoare: discurs apologetic, ea lasă în umbră un larg cîmp din realitate. Ce se află în spatele decorului ridicat de literatura cavalerească ce proslăvea neobosit bravura cavalerilor şi batjocorea mişelia prostimii? In opere majore care transcend orice conformism, însăşi Renaşterea şi-a asumat corectarea imaginii idealizate a bravurii nobiliare. într-adevăr, se înţelege oare că Panurge şi Falstaff sînt nişte gentilomi, tovarăşii preferaţi ai unor viitori regi? Primul declară, pe corabia zgîlţîită de furtună, că va răsplăti cu o rentă de „optsprezece sute de mii de scuzi... pe cel care îl va duce pe pămînt, aşa cufurit şi scîrnav" cum se află[23]. Cel de-al doilea, logic cu el însuşi, 13 a renunţat la onoare:

-s „Ce-mi trebuie mie s-o pornesc... în în-tîmpinarea cuiva care n-are treabă cu mine (e vorba de moarte)?. . . E onoarea în stare să-mi pună la Joc un picior? Nu. O mînă? Nu. Să-mi ia durerea dintr-o rană? Nu. Care va să zică onoarea habar n-are de chirurgie nu? N-are. Ce-i onoarea? O vorbă. Ce conţine vorba asta onoare? Aer.. . Atunci n-am nevoie de ea. Onoarea e doar un herb, atîta tot şi cu asta mi-am încheiat catehismul[24]".

Şfichiuitoare dezminţire a tuturor „Dialogurilor despre onoare" din secolul al XVI-lea[25]!

Mai există şi altele, pentru perioada Renaşterii, în lucrări ce nu erau nici pe departe ficţiuni. Un martor preţios în această privinţă este Commynes, căci a îndrăznit să spună despre laşitatea anumitor mărimi ceea ce restul cronicarilor a tăinuit. Relatînd bătălia de la Montlhery în 1465, dintre Ludovic al Xl-lea şi Carol Temerarul, el declară: „Nicicînd nu s-a pomenit fugă mai straşnică în amîndouă taberele". Un nobil francez a luat-o la sănătoasa şi nu s-a oprit pînă la Lusignan; apu-cînd-o invers, un senior al contelui de Charo-lais s-a oprit tocmai la Quesnoy. „Nici că le-ar fi trecut prin gînd celor doi să se muşte unul pe altul[26]." în capitolul pe care îl consacră „fricii" şi „pedepsirii mişeliei", Mon-taigne menţionează şi el conduita nu prea glorioasă a anumitor nobili:

La asediul Romei (1527) „de neuitat a fost frica ce a strîns, a încleştat şi a îngheţat atît de tare inima unui gentilom, că acesta s-a şi prăbuşit pe parapet, mort pe loc, fără urmă de rană[27]". „Pe vremea moşilor noştri, mai aminteşte el, seniorul de Fran-get. .., guvernator al Fontarrabiei. . ., după ce a predat-o spaniolilor, a fost condamnat să fie scos din rîndurile nobilimii, şi atît el cît şi urmaşii lui au fost trecuţi în rîn-dul prostimii birnice şi nevrednică de portul armelor; şi această hotarîre necruţătoare 14

s-a săvîrşit la Lyon. Aşijderea au fost pedepsiţi de atunci toţi gentilomii care se aflau la Guise pe cînd cornitele de Nassau a pătruns acolo (în 1536); şi încă alţii de atunci încoace[28]".

Frică şi laşitate nu sînt sinonime. Dar trebuie să ne întrebăm dacă Renaşterea n-a fost cumva marcată de conştiinţa mai explicită a multiplelor ameninţări care împovărează oamenii în luptă şi aiurea, pe lumea asta şi pe cealaltă. De unde şi, deseori aparentă în cronicile timpului, coabitarea în una şi aceeaşi personalitate a comportamentelor curajoase şi a atitudinilor timorate. Filippo-Maria Visconti (1392— 1447) a purtat războaie îndelungate şi grele. Dar tot el poruncise percheziţionarea oricărei persoane care intra în castelul său din Milano şi interzisese staţionarea în preajma ferestrelor. Credea în aştri şi în fatalitate şi invoca în acelaşi timp protecţia unei întregi oştiri de sfinţi. Acest mare cititor de romane cavalereşti, acest admirator înfocat al eroilor lor nu voia nici să audă vorbindu-se despre moarte, şi poruncise chiar evacuarea din castel a favoriţilor săi în agonie. A murit totuşi cu demnitate[29]. Ludovic al Xl-lea îi seamănă în multe privinţe. Acest rege inteligent, prudent şi bănuitor, n-a fost lipsit de curaj în împrejurări grave, de exemplu în bătălia de la Mont-lhery sau cînd i s-a prevestit sfîrşitul apropiat — ştire, scrie Commynes, pe care „a îndurat-o curajos, ca şi multe altele, pînă la moartea lui, şi mai abitir decît oricare om din cîţi mi-a fost dat vreodată să-i văd murind[30]". Şi totuşi acest suveran, creator al unui ordin cavaleresc, a fost dispreţuit de mulţi dintre contemporanii săi care l-au socotit un „om spăimos" şi „adevărat este că şi era", precizează Commynes. Spaimele lui s-au ascuţit către sfîrşitul vieţii. Ca şi ultimul Visconti, 15 a devenit „uimitor de bănuielnic pe toată

lumea", nevrînd în preajma lui decît „oameni ai casei" şi patru sute de arcaşi care îl ocroteau cu necurmată străjuire. în jurul castelului din Plessis, „puse de se făcu un pălimar din drugi groşi de fier". Porunci de asemenea „să se împlînte" în zidurile castelului „ţepuşe de fier cu mai multe vîrfuri[31]". Arbaletieri aveau misiunea să tragă asupra oricui s-ar apropia noaptea de reşedinţa regală. Frică de conjuraţii? In general, teamă de moarte. Bolnav fiind, i s-au trimis de la Reims, Roma şi Constantinopol relicve preţioase de la care îşi aştepta vindecarea. Trimiţînd să-i fie adus tocmai din fundul Calabriei sfîntul schimnic Francesco da Paula, s-a prosternat la picioarele acestuia cînd a sosit la Plessis „ca să se îndure să-i prelungească viaţa". Commynes adaugă încă o trăsătură care îl apropie şi mai mult pe Ludovic al Xl-lea de Filippo-Maria Visconti:

„. . . Nu-i alt om pe care moartea să-1 fi înfricoşat aşa de tare, nici care să fi făcut atîtea ca să-i afle leac: şi-n tot timpul vieţii sale rugase slugile şi pe mine precum şi '' pe alţii ca atunci cînd o să-1 vadă pe moarte '" să nu-i spună alta decît: „vorbiţi puţin" [1] şi să-1 îndemne doar să se spovedească fără a i se rosti cuvîntul crud de moarte: căci i se părea că nicicînd n-ar avea tăria să asculte osîndă aşa de crîncenă[32]".

în fapt, a îndurat-o „cu tărie sufletească", deşi anturajul său n-a respectat regescul consemn. Cel mai nobil dintre nobili, şeful unui ordin cavaleresc, mărturiseşte aşadar că-i este frică, aşa cum o vor face curînd Panurge şi Falstaff. Dar, spre deosebire de aceştia, fără cinism şi, odată sosită clipa temută, nu se poartă ca un laş. Psihologia suveranului nu poate fi desprinsă de contextul istoric al dansurilor macabre, al numeroaselor *artes mo-*

*riendi**, al predicilor apocaliptice şi al imaginilor Judecăţii de apoi. Temerile lui Ludovic al Xl-lea sînt temerile unui om care se ştie păcătos şi-i este frică de infern. întreprinde pelerinaje, se spovedeşte des, cinsteşte Fecioara şi sfinţii, adună relicve, face daruri bogate bisericilor şi abaţiilor[33]. Astfel, mai presus de cazul individual, atitudinea regelui dezvăluie creşterea fricii în Occident în zorii Timpurilor Moderne.

Dar între conştiinţa primejdiilor şi nivelul de cultură nu există oare nici o legătură? Montaigne ne lasă să înţelegem că ea există într-un pasaj al *Eseurilor* unde, la modul umoristic, stabileşte un raport între subtilitatea intelectuală a popoarelor din Occident, pe de o parte, iar pe de alta, comportarea lor în război.

„Un senior italian, relatează el zîmbind, spunea odată de faţă cu mine, cîtuşi de puţin spre lauda naţiei sale, că agerimea italienilor şi vioiciunea gîndirii lor sînt atît de mari încît ei prevăd primejdiile şi ponoasele ce s-ar putea abate asupra lor cu mult timp înainte, încît nu trebuie să ni se pară ciudat cînd îi vedem adesea, în război, avînd grijă să se pună la adăpost, chiar înainte să fi dat de primejdie; pe cînd *ev* noi şi spaniolii, care nu sîntem atît de isteţi, *.c,* dăm buzna şi trebuie să vedem cu ochii •7 noştri primejdia şi s-o pipăim pînă să ne *<y* înfricoşăm, iar atunci nu ne mai putem ţine ;1 pe cai, dar că germanilor şi elveţienilor, ■*ji<* mai mocofani şi cu mintea mai înceată, nu 3 le dă prin cap să se apere decît abia atunci 1^ când sunt copleşiţi sub ploaia loviturilor[34]".

Generalizări ironice şi poate sumare, care au totuşi meritul de-a scoate în evidenţă legătura,,

* Lucrări de proporţii diverse conţinînd învăţă-turi menite să pregătească oamenii în „arta de a «' muri". (N. tr.).

dintre frică şi luciditate, aşa cum se precizează ea în Renaştere — o luciditate solidară cu un anume progres al utilajului mental.

Oare noi înşine, rafinaţi cum suntem datorită unui lung trecut cultural, n-am devenit astăzi mai vulnerabili în faţa primejdiilor şi mai permeabili la frică decît străbunii noştri? S-ar putea ca bătăioşii cavaleri de pe vremuri, nărăviţi în războaie şi dueluri şi năpustindu-se bezmetic în vălmăşagul bătăliilor, să nu fi fost tot atît de conştienţi de primejdiile luptei ca soldaţii secolului XX, şi în consecinţă mai puţin accesibili fricii. în orice caz, în epoca noastră, frica în faţa inamicului a ajuns ceva cît se poate de obişnuit. Din sondajele efectuate în armata americană din Tunisia şi din Pacific în cursul celui de al doilea război mondial reiese că doar 1% dintre combatanţi au declarat că nu le-a fost frică niciodată[35]. Alte sondaje efectuate în rîndul aviatorilor americani în timpul aceluiaşi conflict şi, mai înainte, în cel al voluntarilor din Lincoln Brigade, în timpul războiului civil spaniol, au dat rezultate asemănătoare[36].

2. FRICA ESTE UN FENOMEN FIRESC

Indiferent dacă sensibilitatea la frică a timpurilor noastre a crescut sau nu, frica rămîne o componentă majoră a experienţei umane, în ciuda eforturilor de-a o depăşi[37]. „Nu-i om mai presus de frică, scrie un militar, şi care să se poată lăuda Gă nu ştie ce-i frica[38]". Un ghid alpin căruia i s-a pus întrebarea „V-a fost vreodată frică?" răspunde: „întotdeauna ne e frică de furtună. Cînd o auzi bubuind pe stînci ţi se zbîrleşte părul sub beretă[39]". Titlul lucrării lui Jakov Lind, *Frica e rădăcina mea,* nu se aplică doar în cazul unui copil evreu din Viena care descoperă antisemitismul. Pentru că frica „s-a născut o dată cu omul în bezna timpurilor[40]". „Ea există în noi înşine. .. Ne 18

însoţeşte de-ia lungul întregii noastre vieţi[41]". Gitîndu-1 pe Veroors care dă o ciudată definiţie a naturii omeneşti — oamenii poartă amulete, în timp ce animalele nu —, Marc Oraison conchide că omul este prin *excelenta* „fiinţa care suferă de frică[42]". în acelaşi sens, Sartre scrie: „Toţi oamenii suferă de frică. Toţi. *Cel* eare nu suferă de frică nu-i normal şi asta n-are nimic comun cu curajul[43]". Nevoia de securitate este ca atare fundamentală; ea stă la baza afectivităţii şi a moralei omeneşti. Insecuritatea este simbolul morţii iar securitatea simbolul vieţii. Camaradul, îngerul păzitor, prietenul, fiinţa benefică e totdeauna cel care răspîndeşte securitatea[44]. De aceea Freud a făcut rău că n-a „împins analiza spaimei cu formele ei patogene pînă la înrădăcinarea a-cesteia în nevoia de conservare ameninţată de previziunea morţii"[45]. Animalul nu-şi anticipează moartea. Omul, dimpotrivă, ştie — foarte devreme — că va muri. El este aşadar „singura fiinţă de pe lume care cunoaşte frica într-un grad atît de redutabil şi de durabil[46]". Pe de altă parte, notează R. Caillois, frica speciilor animale este unică, identică sieşi, imuabilă: frica de-^a fi devorat. „In timp ce frica ome-nească, odraslă a imaginaţiei noastre, nu-i una singură, ci multiplă, nu-i fixă, ci veşnic schimbătoare[47]." De unde şi necesitatea de a scrie istoria ei.

Totuşi frica este ambiguă. Inerentă naturii noastre, ea este o pavăză esenţială, o garanţie împotriva primejdiilor, un reflex indispensabil permiţînd organismului să scape provizoriu de moarte. „Fără frică, nici o specie n-ar fi supravieţuit[48]." Dar cînd depăşeşte doza suportabilă, ea devine patologică şi creează blocaje. Se poate muri de frică, sau rămîne cel puţin paralizat. Maupassant, în *Povestirile sitarului,* o descrie ca pe „o senzaţie atroce, o descompunere a sufletului, un spasm cumplit al gîndirii şi al inimii la a cărui simplă amintire te tree fiori de groază[49]". Din cauza efectelor ei, de-

zastruoase uneori, Descartes o identifică cu laşitatea, împotriva căreia nu suntem niciodată destul de oţeliţi:

„ .. . Frica sau groaza, care este contrariul cutezanţei, nu-i numai o răceală, ci şi o tulburare şi o spaimă a sufletului; ea îi taie puterea de-a rezista nenorocirilor pe care le bănuieşte la tot pasul... De aceea, nu-i un sentiment particular; e numai un prisos de laşitate, de spaimă şi de teamă întotdeauna vicios ... Şi pentru că princi-- ᵛpala cauză a fricii este surpriza, nu-i leac mai bun ca să te fereşti de ea decît acela de a folosi premeditarea şi de a te pregăti să întîmpini toate evenimentele care pot stîrni teama[50]".

Simenon declară tot aşa că frica este „cel mai primejdios duşman[51]". Şi astăzi încă, indienii — şi chiar metişii — din satele depărtate ale Mexicului mai păstrează printre conceptele lor pe acela de boala fricii *(espanto* sau *susto):* un bolnav şi-a pierdut sujfletul în Ujrma unei spaime. Cel care suferă de *espanto* „şi-a lăsat sufletul cine ştie pe unde". Se zice atunci că i 1-a răpit pămîntul, sau nişte mici făpturi răufăcătoare numite *chaneques.* Bolnavul trebuie să se ducă numaidecît la o „lecuitoare de spaime" care, printr-o terapeutică potrivită, va permite sufletului să intre la loc în trupul din care a fugit[52]. Nu-i oare cazul să apropiem un astfel de comportament de acela al ţăranilor din Perche, ale căror practici „superstiţioase" le descrie în secolul al XVII-lea preotul J.-B. Thiers? Ca să se apere de frică, ei ,purtau asupra lor ochi sau colţi de lup, ori, dacă se ivea prilejul, încălecau un urs şi dădeau cîteva ocoluri în cîrca lui[53].

într-adevăr, frica poate deveni o cauză a involuţiei indivizilor, şi Marc Oraison remarcă în această ordine de idei — într-un volum următor voi reveni asupra acestei teme — că regresul spre frică este primejdia care pîndeşte

în mod constant sentimentul religios[54]. Cel care cade pradă fricii riscă îndeobşte dezagregarea. Personalitatea lui se fisurează, „senzaţia de confort pe care o dă adeziunea la lume" dispare; „fiinţa se scindează, devine alta, străină. Timpul stagnează, spaţiul se strîmtează[55]". Exact ceea ce i s-a întîmplat unei oarecare Renee, o schi-ZQfrenă studiată de doamna Seehehaye: într-o zi de ianuarie, ea cunoaşte pentru prima oară frica pe care i-o provoacă, aşa credea, o vijelie vestitoare de mesaje lugubre. Curînd, înte-ţindu-se, această frică măreşte distanţa dintre Renee şi lumea exterioară ale cărei elemente îşi pierd progresiv realitatea[56]. Bolnava a mărturisit mai tîrziu: „Frica, înainte vreme episodică, nu mă mai slăbea deloc. în fiecare zi, eram sigură că mă va cuprinde iar. După care au început să crească şi stările de irealitate[57]". Colectivă, frica poate duce la comportamente aberante şi sinucigaşe din care a dispărut aprecierea corectă a realităţii, cum sînt crizele de panică ce au marcat istoria recentă a Franţei, de la Waterloo pînă la exodul din iunie 1940. Zola le-a descris fidel pe cele încheiate cu în-frîngerea din 1870:

„. . . Generalii galopau buimaci şi vălmăşagul dezlănţuit ca o furtună căra claie peste grămadă învinşi şi învingători, astfel încît o clipă, în această urmărire, cele două armate s-au rătăcit ziua în nămiaza mare, Mac Mahon gonind spre Luneville, în timp ce principele moştenitor îl căuta de partea Vosgilor. In ziua de 7 (august), rămăşiţele primului corp de armată străbăteau Saverne şi treceau peste un fluviu mîlos şi revărsat care căra epave. In ziua de 8, la Sarrebourg, corpul 5 de armată s-a năpustit asupra corpului 1, aşa cum s-ar năpusti unul într-altul două torente furioase, fugind şi el, învins fără să fi luptat, tîrîndu-şi comandantul, pe generalul de Failly, năuc şi îngrozit că toată răspunderea înfrîngerii se punea

> pe seama pasivităţii sale. In zilele de 9 şi 10, galopada continua într-o panică dezlănţuită şi nimeni nici măcar nu se mai uita în urmă[58]".

înţelegem de ce anticii considerau frica drept o pedeapsă a zeilor şi de ce grecii consacraseră ca zeităţi pe Deimos (Teama) şi pe Phobos (Frica), încercînd să le împace în timpul războaielor. Spartanii, naţiune militară, îi închinaseră chiar un mic templu lui Phobos, divinitate căreia Alexandru i-a adus un sacrificiu solemn înainte de bătălia de la Arbela. Zeilor homerici Deimos şi Phobos le corespundeau divinităţile *romane* Pallor şi Pavor, cărora, ne informează Titus Livius, Tullus Hostilius s-ar fi hotărît să le închine două sanctuare, după ce asistase la debandada armatei sale în faţa albanilor. Cît despre Pan, zeul naţional al Ar-cadiei la origine, cel care, la căderea nopţii, băga în sperieţi turmele şi păstorii, începînd din secolul al V-lea, el a devenit un fel de ocrotitor naţional al grecilor. Atenienii i-au atribuit înfrîngerea perşilor la Maraton şi i-au închinat pe Acropole un sanctuar, cinstit în fiecare an prin sacrificii rituale şi alergări cu făclii. Se spune că vocea stridentă a lui Pan a semănat dezordinea în flota lui Xerxes la Salamina, iar mai tîrziu, a oprit înaintarea galilor spre Delfi[59]. Aşadar, anticii considerau ■ frica o forţă mai puternică deoît oamenii, ce putea fi însă îmblînzită cu ofrande potrivite, pentru ca astfel acţiunea ei ce semăna groaza să se întoarcă asupra duşmanului. Ei înţeleseseră — şi într-o oarecare măsură mărturisiseră — rolul esenţial pe care îl joacă frica în destinele individuale şi colective.

Oricum, istoricul nu trebuie să întreprindă prea multe cercetări pentru a-i identifica prezenţa în oomportamentele de grup. O descoperă aproape la fiecare pas — şi în sectoarele cele mai diverse ale existenţei cotidiene —, atît la popoarele numite „primitive" cît şi la societăţile contemporane. Dovadă, spre exemplu, măş- 22

tile adeseori înfricoşătoare folosite de-a lungul *epocilor* de numeroase civilizaţii în ceremoniile tor. „Mască şi frică, scrie R. Caillois, mască şi panică sunt în mod constant prezente împreună, inextricabil împerecheate. . . (omul) a adăpostit în spatele acestui chip secund extazele şi vertijele sale, şi mai ales trăsătura sa comună cu tot ce vieţuieşte şi vrea să vieţuiască, frica, masca fiind în acelaşi timp traducere a fricii, apărare împotriva fricii şi mijloc de răs-pîndire a fricii[60]". La rîndul său, cu referire la cazurile africane, L. Kochnitzky explică această frică pe care masca o ascunde şi-o exprimă totodată: „Frica de duhuri, frica de stihii, frica de morţi, de fiare sălbatice pîndind în junglă, de răzbunarea lor după ce vînătorul le-a ucis; frica de semenul care ucide, violează şi chiar îşi devorează victimele; şi, mai presus de *orice,* frica de necunoscut, de tot ce precede şi oir-mează scurta existenţă a omului[151]".

Să schimbăm brusc şi cu bună ştiinţă timpurile şi civilizaţiile şi să ne cufundăm o clipă în modernitatea economică. In acest domeniu, scrie A. Sauvy, „unde totul e incert, iar interesul e mereu în joc, frica e continuă[62]". Numeroase exemple o dovedesc, de la încăierările de pe strada Quincampoix, pe vremea lui Law, la „joia neagră" din 24 octombrie 1929, pe Wall Street, trecînd prin devalorizarea asignatelor şi căderea mărcii în 1923. In toate aceste cazuri, s-a produs o panică iraţională prin contaminarea unei adevărate spaime de vid. Elementul psihologic, cu alte cuvinte panica, a fost mai presus de analiza sănătoasă a conjuncturii. Mai multă luciditate şi sînge rece, mai puţine temeri excesive de viitor din partea deţinătorilor de trate şi acţiuni ar fi îngăduit fără îndoială continuarea experienţei lui Law, păstrarea în limite rezonabile a devaluărilor respective ale asignatei revoluţionare, apoi a mărcii de la Weimar şi mai ales, după crahul din 1929, controlul scăderii producţiei şi creşterii şomajului. 13 Dar jocurile bursei, de care depind — vai! —

tîtea destine omeneşti, nu cunosc în cele din rmă decît o singură regulă: alternanţa speran-■lor excesive şi a (spaimelor iraţionale.

Atent la aceste evidenţe, cercetătorul des->peră, chiar şi în cursul unei. survolări rapide spaţiului şi a timpului, numărul şi importanţa acţiilor colective de spaimă. Constituţia Spar-i se întemeia pe acest sentiment, ce sistema-:a organizarea „egalilor" în castă militară, obilizaţi în permanenţă, oţeliţi încă din fra-dă pruncie, spartanii trăiau sub ameninţa-* constantă a unei răscoale a iloţilor. Pentru paraliza prin frică, Sparta a trebuit să se >difice ea însăşi din ce în ce mai radical. Mă-•ile „aloplastice" iniţiale îndreptate împotriva ţilor au determinat curînd măsuri „auto-stice" şi mai riguroase „care au transformat arta într-o tabără fortificată[63]". Mai tîrziu, In-ziţia a fost justifieată şi menţinută în acelaşi prin frica de acel inamic în necurmată renaş-?: erezia, eare părea să asedieze neobosit Bise-i. In epoca noastră, fascismul şi nazismul au eficiat de alarmele rentierilor şi ale micilor ghezi care se temeau de tulburări sociale, prăbuşirea monedei şi de comunism. Teniile rasiale din Africa de Sud şi din Statele te, mentalitatea obsidională care domneşte srael, „echilibrul terorii" care menţine su->uterile, sînt tot atîtea manifestări de spai-*x* străbat şi sfîşie lumea noastră.

[3]oate tocmai pentru că a inventat neologis- „a securiza", epoca noastră, spre deosebire celelalte, este mai aptă — sau ceva mai înarmată — pentru a cuprinde trecutul în stă nouă privire ce caută să descopere în [n]ezenţa şi rolul fricii. O asemenea cerce- în cadrul spaţio-temporal precis delimi- n această lucrare, urmăreşte să pătrundă «orturile ascunse *ale* unei civilizaţii, să-i ipere comportamentele trăite, dar uneori rturisite, s-o înţeleagă în intimitatea sa şi marurilor sale, dincolo de discursul prin ;e exprima ea însăşi.

3. DE LA INDIVIDUAL LA COLECTIV: POSIBILITĂŢI ŞI DIFICULTĂŢI ALE TRANSPUNERII*

Nimic nu-i mai dificil de analizat decît frica, iar dificultatea creşte şi mai mult atunci cînd trebuie să extinzi această analiză de la individual la colectiv. Pot muri şi civilizaţiile de frică, întocmai ca persoanele izolate? Astfel formulată, întrebarea scoate la iveală ambiguităţile vehiculate de limbajul curent, care adeseori trece fără ezitări de la singular la general. Recent, am putut citi în ziare: „De la Războiul de lom Kipur, Israelul a făcut o depresiune". Asemenea transpuneri nu sînt noi. In Franţa Evului Mediu, răzmeriţele erau numite „effroiz" (spaime) şi „foles oommocions" (comoţii, zguduiri smintite) ale populaţiilor răsculate, înţe-legîndu-se astfel atît groaza pe care o răspîn-deau răsculaţii cît şi cea pe care o resimţeau ei înşişi[64]. Mai tîrziu, francezii de la 1789 au numit „Marea Frică" ansamblul de zvonuri neîntemeiate, rebeliuni, devastări de castele şi distrugeri de terenuri provocate de teama unui „complot aristocratic" împotriva poporului, cu ajutorul briganzilor şi al puterilor străine. E totuşi riscant să aplicăm mecanic unui întreg grup uman analize valabile pentru un individ în particular. Mesopotamienii de odinioară credeau în realitatea unor oameni-scorpioni a căror simplă vedere provoca moartea[65]. Grecii erau şi ei încredinţaţi că cel care îşi aţinteşte ochii asupra uneia dintre Gorgone împietreşte pe loc. în ambele cazuri, este vorba de versiunea mitică a unui adevăr verificat: se poate muri de frică. E greu desigur să generalizăm această constatare, indiscutabilă la nivel individual; dar cum ar fi totuşi posibilă tentativa

' Mulţumesc din suflet doamnei doctor Denise Pawlotsky-Mondange, directoarea unui centru medi-co-psihopedagogic la Rennes, care a binevoit să citească această secţiune din introducerea mea şi să-mi 5 comunice observaţiile sale. (N. a.).

de a trece de la singular la plural, fără a porni de la studiul spaimelor personale, al căror tablou dobîndeşte pe zi ce trece tot mai multă precizie (acum putîndu-se declanşa reacţii de frică, de fugă, de agresiune sau de apărare la maimuţe, pisici sau şobolani, prin provocarea unor leziuni nervoase la nivelul sistemului lim-bic)?

In sensul riguros şi îngust al termenului, frica (individuală) este o emoţie-şoc, adeseori . precedată de surpriză, provocată de conştiinţa unei primejdii prezente şi imperative despre care credem că ameninţă conservarea noastră. Pus în stare de alertă, hipotalamusul reacţionează printr-o mobilizare globală a organismului ce declanşează diverse tipuri de comportament somatic şi provoacă, în special, modificări endocrine. Ca orice emoţie, frica poate cauza efecte contrastante în raport cu indivizii şi circumstanţele, ba chiar reacţii alternante la una şi aceeaşi persoană: accelerarea bătăilor inimii sau încetinirea lor; o respiraţie prea rapidă sau prea lentă; o contracţie sau o dilataţie a vaselor sanguine; o hiper sau hiposecreţie a glandelor; constipaţie sau diaree, poliurie sau anu-rie, un comportament de imobilizare sau a exteriorizare violentă. In cazurile limită, inhibiţia va merge pînă *la* o pseudo-paralizie în faţa primejdiei (stări cataleptice), iar exteriorizarea va duce la o dezlănţuire de mişcări violente şi neadaptate, caracteristice panicii[66]. Manifestare exterioară şi în acelaşi timp experienţă interioară, emoţia produsă de frică eliberează aşadar o energie neobişnuită şi o difuzează în tot organismul. Această descărcare este în sine o reacţie utilitară de legitimă apărare, dar pe *i* care individul, mai ales sub efectul agresărilor ; repetate ale epocii noastre, n-o foloseşte întotdeauna cu bună ştiinţă.

Este oare cazul să folosim acest tablou clinic la nivelul colectiv? Şi —-. întrebare prealabilă — ce înţelegem prin „colectiv"? Pentru că adjectivul are două sensuri. Poate desemna o 26

mulţime — tîrîtă într-o derută, sau sufocată de teamă în urma unei predici despre infern, sau care se eliberează de frica de a muri de foame atacînd un convoi de cereale. Dar el semnifică deopotrivă omul oarecare în calitate de eşantion anonim al unui grup, dincolo de specificitatea reacţiilor personale ale unui anumit membru al grupului.

Referindu-ne la primul sens al noţiunii de „colectiv", este probabil ca reacţiile unei mulţimi cuprinse de panică sau care îşi eliberează brusc agresivitatea să rezulte într-o măsură destul de mare din adiţionarea emoţiilor-şoc individuale aşa cum ni le comunică medicina psihosomatică. Dar aceasta e adevărat doar într-o anumită măsură. Căci, aşa cum intuise Gustave Lebon[67], comportamentele mulţimii exagerează, complică şi transformă excesele individuale, implicînd în dezvoltarea lor o seamă de factori agravanţi. Panica ce cuprinde o armată victorioasă (de exemplu cea a lui Napoleon în seara de la Wagram[68]) sau masa clienţilor aflaţi într-un bazar în flăcări va fi cu atît mai puternică cu cât mai slabă va fi coeziunea psihologică dintre persoanele cuprinse de frică, în răscoalele de odinioară, foarte deseori, femeile dădeau semnalul panicii, apoi al răscoalei, tîrînd după ele bărbaţi cărora, acasă, nu le plăcea să se lase conduşi de nevestele lor. Pe de altă parte, grupurile de oameni sunt mai sensibile la acţiunea agitatorilor decît unităţile izolate care le alcătuiesc.

In mod mai general, trăsăturile psihologice fundamentale *ede* unei mulţimi sunt influen-ţabilitatea ei, caracterul absolut al judecăţilor, rapiditatea contagiunilor care o străbat, slăbirea sau pierderea spiritului critic, diminuarea sau dispariţia simţului de răspundere personală, subestimarea forţei adversarului, aptitudinea de-a trece brusc de la groază la entuziasm şi de la aclamaţii la ameninţări cu moartea[70].

Cînd evocăm însă frica de astăzi de a face 7 o călătorie lungă cu maşina (în realitate e vorba

de o fobie a cărei origine rezidă în experienţa subiectului) sau cînd ne amintim că strămoşii noştri se temeau de mare, de lupi sau de strigoi, nu ne referim la nişte comportamente de grup şi nu ne gîndim atît la reacţia psihosomatică punctuală a unei persoane împietrite locului de o primejdie neaşteptată sau luînd-o ia goană ca să scape de ea, cît la o altitudine destul de obişnuită ce subînţelege şi totalizează numeroase spaime individuale în contexte determinate şi lasă să se prevadă altele în cazuri asemănătoaTe. Termenul de „frică" dobîndeşte atunci un sens mai puţin riguros şi mai larg decît în experienţele individuale, iar acest singular colectiv acoperă o gamă de emoţii care se întinde de la teamă şi aprehensiune la spaimele cele mai violente. Frica este în acest caz deprinderea însuşită, într-un grup uman, de a reacţiona prin teamă în faţa unei ameninţări (reale sau imaginare). Pe bună dreptate ne putem întreba atunci dacă unele civilizaţii n-au fost"— ori nu sunt ■— mai temătoare decît altele; sau formula o altă întrebare, cea la care încearcă să răspundă eseul de faţă: nu cumva la un anume stadiu al dezvoltării sale civilizaţia europeană a fost asaltată de conjuncţia primejdioasă a unor spaime'în faţa cărora a trebuit să reacţioneze? Şi această conjuncţie de spaime nu poate fi ziumită în mod global hFrica"? Această generalizare explică titlul cărţii mele, ce reia mai amplu şi mai sistema-tio formule folosite pînă acum sporadic de unii istorici eminenţi care au vorbit despre „creşterea" sau „regresul" fricii[71]. In cazul epocii noastre, expresia „maladii de civilizaţie", prin care vrem să notificăm rolul important jucat în declanşarea acestor maladii de modul de < viaţă contemporan, ne-a devenit familiară. Pe ■ de altă parte, nu cumva o acumulare de agre- / siuni şi de spaime, de stresuri emoţionale aşadar, de la Ciuma Neagră la războaiele religioase, a provocat în Occident o maladie a civilizaţiei occidentale din care aceasta a îeşit victorioasă 2S

în cele din urmă? Nu rămîne decît să ne asumăm, printr-un fel de analiză spectrală, individualizarea fricilor particulare care s-au adiţionat atunci pentru a crea un climat de frică. „Frici particulare": ou alte cuvinte „frici numite". Aici, poate deveni operantă la nivel colectiv distincţia pe care psihiatria de astăzi o stabileşte pe plan individual între frică şi angoasă, noţiuni confundate în trecut de psihologia clasică. Pentru că este vorba de doi poli în jurul cărora gravitează cuvinte şi fapte psihice înrudite şi în acelaşi timp diferite. Teama, spaima, groaza, teroarea aparţin mai degrabă fricii; neliniştea, anxietatea, melancolia, mai degrabă angoasei. Prima se integrează în domeniul cunoscutului, cea de-a doua în cel al necunoscutului[72]. Frica are un obiect determinat căruia îi putem face faţă. Angoasa n-are, şi este trăită ca o aşteptare dureroasă în faţa unei primejdii cu atît mai redutabilă cu cît nu-i clar identificată: este un sentiment global de insecuritate, în consecinţă, mai greu de îndurat decît frica. Stare organică şi afectivă în acelaşi timp, ea se manifestă la modul minor (anxietate) printr-o „senzaţie discretă de apăsare în coşul pieptului, de înmuiere a picioarelor, de tremur", îmbinată cu teama de viitor; iar la modul major, printr-o criză violentă:

„Brusc, seara sau noaptea, bolnavul e cuprins de o senzaţie de stricţiune toracică însoţită de jenă respiratorie şi impresie de moarte iminentă. Prima oară, se teme pe bună dreptate de un atao cardiac, senzaţia de angoasă fiind extrem de asemănătoare j cu *angorul*,* asemănare subliniată şi lingvis-*1* tic. Cînd crizele se repetă, bolnavul recunoaşte singur caracterul lor psihogen, ceea ce nu-i suficient însă pentru a-i domoli senzaţiile şi nici frica de moarte[73]".

• *Angor,* termen medical: anxietate morală sau fizică (N. tr.).

La obsedaţi, angoasa devine nevroză, iar la melancolici o formă de psihoză. Cum imaginaţia joacă un rol important în angoasă, cauza acesteia se află mai mult în individ deeît în realitatea care îl înconjoară, iar durata ei nu este, ca aceea a fricii, limitată pînă la dispariţia ameninţărilor. De aceea, angoasa este mai proprie omului decît animalului. Totuşi, distincţia între frică şi angoasă nu implică ignorarea legăturilor dintre ele în comportamentele umane. Frici repetate pot crea în subiect o inadaptare profundă, conducîndu-1 la o stare de tulburare profundă şi generatoare de crize de angoasă. Reciproc, un temperament anxios este mai predispus să cadă pradă fricilor. Pe de altă parte, omul dispune de o experienţă atît de bogată şi de o memorie atît de cuprinzătoare înoît fără îndoială că nu încearcă decît rareori frici care să nu fie străbătute mai mult sau mai puţin de angoasă. într-o mai mare măsură decît animalul, el reacţionează la o situaţie declanşantă în funcţie de trăirile anterioare şi de „amintirile" sale. De aceea, nu este lipsit de temei faptul că limbajul curent confundă frica şi angoasa[74], semnificînd astfel în mod inconştient întrepătrunderea acestor două experienţe, chiar dacă diferenţierea lor în cazurile limită este clară.

Ca şi frica, angoasa este ambivalenţă. Ea este presentiment al insolitului şi aşteptare a noutăţii; vertij al neantului şi speranţă de plenitudine. Este teamă şi în acelaşi timp dorinţă. Kierkegaard, Dostoievski şi Nietzsche au pus-o în miezul reflecţiilor filosofice. După Kierkegaard, care a publicat în 1844 lucrarea sa despre *Conceptul de angoasă,* ea este simbolul destinului omenese, expresia neliniştii sale metafizice. Pentru noi, oameni ai secolului XX, ea a devenit contrapartida libertăţii, emoţia posibilului. Căci a te elibera înseamnă a abandona securitatea, a înfrunta un risc. Angoasa este aşadar o caracteristică a condiţiei umane şi specificul unei fiinţe care se creează necurmat.

Readusă la planul psihic, angoasa, fenomen firesc omului, motor al evoluţiei sale, este pozitivă atunci cînd prevede ameninţări care, deşi imprecise încă, sînt totuşi reale. Ea stimulează atunci mobilizarea întregii fiinţe. Dar o aprehensiune prea mult prelungită poate crea tot atît de bine şi o stare de dezorientare şi de inadaptare, o orbire afectivă, o proliferare primejdioasă a imaginarului; poate declanşa un mecanism involutiv prin instalarea unui climat interior de insecuritate. Ea este primejdioasă mai ales sub forma de angoasă culpabilă,, căci atunci subiectul întoarce împotriva sa forţele pe care ar trebui să le mobilizeze împotriva agresiunilor exterioare şi-şi devine sieşi principal obiect de teamă.

Pentru că echilibrul interior nu poate fi păstrat înfruntînd multă vreme o angoasă flotantă, infinită şi indefinisabilă, e necesar ca omul s-o transforme şi s-o fragmenteze în frici precise de ceva sau de cineva „Spiritul omenesc fabrică în permanenţă frică''[5]" ca să evite o angoasă morbidă care ar sfîrşi prin abolirea eului. Tocmai acesta e procesul pe care îl vom regăsi la nivelul unei civilizaţii. într-o secvenţă lungă de traumatism colectiv, Occidentul a învins angoasa „numind", adică identificînd şi chiar „fabricând" frici particulare.

Distincţiei fundamentale dintre frică şi angoasă care ne va oferi aşadar una dintre cheile cărţii de faţă, se cuvine să-i adăugăm, fără pretenţia de a epuiza tema, alte abordări complementare graţie cărora analiza cazurilor individuale ne va ajuta în înţelegerea atitudinilor colective. Incepmd din 1958, teoria „ataşamentului[76]", depăşind psihanaliza freudiană, a arătat că legătura dintre copil şi mamă nu-i rezultatul unei satisfacţii nutritive şi sexuale totodată şi nici consecinţa dependenţei emoţionale a sugarului faţă de mamă. Acest „ataşament" este anterior, primar. El este de asemenea dovada cea mai sigură a tendinţei originare şi permanente de a căuta relaţia cu celălalt. Natura socială a

omului se vădeşte din acest moment ca un fapt biologic şi se pare că rădăcinile afectivităţii sale sînt împlântate în acest subsol adînc. Un copil lipsit de iubire maternă şi/sau de legături normale cu grupul din care face parte riscă să devină un neadaptat şi va trăi purtînd în adîncul său un sentiment de insecuritate întru-cît nu şi-a putut împlini vocaţia de „fiinţă de relaţie". Or, remarcă G. Bouthoul, sentimentul de insecuritate —- „complexul lui Damocles" —• v este o cauză a agresivităţii[77].

Această constatare ne dă aici prilejul unei noi treceri de la singular la plural. Colectivităţile ne-iubite ale istoriei pot fi comparate cu nişte copii lipsiţi de dragoste maternă şi sunt situate oricum într-un echilibru instabil în societate; de aceea şi devin clase primejdioase. Aşadar, menţinerea în inconfort material şi psihic a unei categorii de dominaţi este, cu o scadenţă mai mult sau mai puţin depărtată, o atitudine sinucigaşă din partea grupului dominant. Acest refuz al iubirii şi al „relaţiei" a-junge să nască negreşit frica şi ura. Vagabonzii Vechiului Regim, care erau nişte „delocalizaţi" respinşi de cadrele sociale, au provocat în 1789 „Marea Frică" a proprietarilor, chiar modeşti şi, printr-o consecinţă neaşteptată, prăbu-şirea privilegiilor juridice pe care se statornicise monarhia. Politica de *apartheid,* care prin însuşi numele ei exprimă refuzul conştient şi sistematic al iubirii şi al „relaţiei", a creat în sudul Africii adevărate pulberării a căror ex- î plozie poate fi ctimplită. Şi drama palestiniană, nu rezidă ea oare în faptul că fiecare dintre cei doi parteneri vrea să-1 excludă pe celălalt de pe un pămînt şi dintr-o înrădăcinare care, vai!» sînt comune amîndurora?

Din acest moment se verifică la nivel colectiv ceea ce pe plan individual este evidenţă: legătura dintre frică şi angoasă pe de o parte, şi agresivitate de cealaltă. Dar istoricul întîl-neşte aici un mare semn de întrebare: cauzele violenţei umane sunt antropologice sau SOGÎOIO- S2

gice? Freud împlinise cincizeci şi nouă de ani cînd, în 1915, a scris pentru prima oară despre agresivitate, afirmând că ea se distinge de sexualitate. A prezentat apoi (în 1920) teoria sa despre „instinctul morţii" în *Dincolo de principiul plăcerii.* Agresivitatea, care îşi afla în *eros* eternul antagonist, era descrisă aici ca o deviaţie a energiei instinctului morţii deturnată de la eul împotriva căruia era iniţial dirijată. Freud regăsea astfel străvechile mitologii şi metafizici orientale care puneau lupta dintre iubire şi ură la originile universului. Noua lui teorie nU-1 putea duce decît la vederi pesimiste despre viitorul omenirii, în pofida cîtorva cuvinte de speranţă plasate la finele *Nelinişti în civilizaţie.* Pentru că, gândea el în mod fundamental, sau agresivitatea nu-i reprimată şi atunci e dirijată spre alte grupuri ori spre persoane exterioare grupului — de aici războaiele şi persecuţiile —, sau e reprimată, dar în locul ei apare o culpabilizare dezastruoasă pentru indivizi. Această concepţie este considerată deseori ca o deviere de la gândirea lui Freud şi mulţi psihologi n-au acceptat-o niciodată. Urmând o altă cale, K. Lorenz şi discipolii săi au ajuns, şi ei, să afirme existenţa unei agresivităţi înnăscute în tot regnul animal[78]. Potrivit teoriei lor, există în creier, inclusiv în cel omenesc, un instinct al luptei care asigură progre-Isul speciilor şi victoria celor mai puternici asupra celor mai slabi. Un astfel de instinct ar explica principiul darwinist *struggle for life* („lupta pentru viaţă"); el ar fi necesar acelor „mari constructoare" ale lumii însufleţite: selecţia şi mutaţia.

In sens contrar, W. Reich, deosebind agresivitatea firească şi spontană în slujba vieţii de cea produsă de inhibiţii — în mod esenţial sexuale — a negat existenţa unui instinct distructiv primar şi a transferat întregul *thanatos* asupra agresivităţii prin inhibiţie[79].- într-o analiză mai largă, J. Dollard şi colaboratorii săi au 33 căutat să demonstreze că orice agresivitate îşi

tru a răspunde agresiunii care asaltează subiee-tul (cînd nu se întorc împotriva lui în cazul unui traumatism ce depăşeşte puterile sale).

Fiziologia reacţiei de alarmă arată într-adevăr că, după receptarea perturbării emoţionale de către sistemul limbic şi regiunea hipocampică ce declanşează semnalele de alertă, hipo-talamusul şi rinencefalul, zone de dirijare în legătură cu întreg sistemul nervos şi endocrin, lansează în corp impulsuri care trebuie să permită o reacţie în forţă. Eliberarea adrenalinei, accelerarea inimii, redistribuirea vasculară în folosul muşchilor, contracţia splinei, vasoeonstricţia splanhnică pun în circulaţie un număr sporit de vectori de oxigen care fac posibilă o cheltuială fizică mai puternică (fugă sau luptă). Eliberarea zahărului şi a grăsimii în sînge a&-ţionează în acelaşi sens, aducînd un substrat energetic imediat utilizabil pentru efortul necesar. Acestei prime riposte, imediată şi scurtă, îi urmează un al doilea răspuns, constituit de descărcarea de hormoni corticotropi. Aceştia, prin acţiunea lor glicogenetică, permit asigurarea schimbului energetic necesar continuării activităţii fizice şi furnizează un stimulent suplimentar.

Aceste trimiteri la fiziologia individuală nu sînt fără îndoială inutile pentru înţelegerea fenomenelor colective. Cum ar fi altminteri posibil ca agresiunile suferite de grupuri să nu provoace, mai ales dacă se acumulează sau se repetă cu prea multă intensitate, mobilizări de energie? Iar acestea. în mod logic, trebuie să se traducă fie prin stări de panică, fie prin revolte, fie, cînd nu duc la exteriorizări imediate, prin instalarea unui climat de anxietate şi chiar de nevroză, el însuşi capabil să se transforme mai tîrziu în explozii violente sau în persecutarea unor ţapi ispăşitori.

Climatul „de inconfort" în care a trăit Occidentul de la Ciuma Neagră la războaiele religioase mai poate fi înţeles şi graţie unui test

schingiuiţilor. *Legenda aurită*,* misterele jucate în faţa mulţimilor şi arta religioasă sub toate formele ei au popularizat cu lux de rafinament flagelarea şi agonia lui Isus — să ne gîndjm la acel Cristos verzui şi ciuruit de răni de la Isenheim** —, la descăpăţînarea sfîntului loan Botezătorul, la uciderea cu pielei tre a sfântului Ştefan, la moartea sfîntului Se-l| bastian străpuns de săgeţi şi a sfîntului Lau-jl renţiu ars pe un grătar[83]. Pictura manieristă, i lacomă de spectacole morbide, a transmis artiştilor contemporani reformei catolice acest gust al sîngelui şi al imaginilor violente moştenite de la epoca goticului tîrziu. Nu încape îndoială că niciodată nu s-au pictat în biserici atîtea seene de martiraj, obsedante deopotrivă prin formatul imaginii şi prin abundenţa amănuntelor, ca între 1400 şi 1450. Pentru credincioşi, doar alegerea era grea: puteau vedea astfel pe sfînta Agata cu sînii retezaţi, pe sfînta Martina cu faţa însîngerata de gheare de fier, pe Sfîntul Lievin, căruia i s-a smuls limba pentru a fi aruncată la cîini, pe sfîntul Bartolomeu jupuit de viu, pe sfîntul Vitalie îngropat de viu, pe sfîntul Erasm căruia i se smulg măruntaiele. Toate aceste reprezentări nu exprimă oare concomitent un discurs omogen care afirmă atît violenţa îndurată de o civilizaţie cît şi răzbunarea visată? Şi nu constituie ele, pe de altă parte, la nivelul colectiv» o verificare a eeea ce psihiatrii care studiază

* *Legendae Sanctorum,* carte elaborată în jurul aniJor 1260, care ajunge în scurtă vreme un adevărat „best-seller", sub titlul *Legenda Aurea.* Autorul ei este Jacobus a Voragine (numele latinizat al lui Ja-copo da Varaggio, 1230—1298/99), renumit hagiograf, teolog şi predicator dominican, originar din localitatea Varazze, de lingă Genova. Lucrarea sa povesteşte vieţile a peste 800 de „sfinţi". A circulat atît în original, **cît** şi în numeroase traduceri şi a avut o imensă importanţă iconografică, folosită fiind de numeroşi pictori, de la Piero dela Francesca pînă la Grunewald ş.a. (N. tr).

37 ** Retablul preceptoriei antoniţilor din Isenheim, pictat de **Grunewald** şi aflat acum la Colmar. (N. tr.).

fricile individuale au numit „obieetivare"? G. Delpierre scrie în acest sens:

> „Un . . . efect al fricii este obiectivarea. De pildă, în frica lui de violenţă, omul, în loc să se avînte în luptă sau să fugă, se satisface privind-o din exterior. îi place să scrie, să citească, să asculte, să istorisească povestiri de război. El asistă cu o anumită pasiune la curse primejdioase, la meciuri de box, la corride. Instinctul combativ s-a deplasat asupra obiectului[84]".

Istoricului îi revine menirea de-a opera dubla transpunere de la singular la plural şi de la actual la trecut.

Cît priveşte sentimentul de insecuritate, înrudit îndeaproape cu teama de abandon, nu este el oare limpede explicitat de nenumăratele Judecăţi de apoi şi evocări ale infernului care au bîntuit imaginaţia pictorilor, a predicatorilor, a teologilor şi a autorilor de *artes moriendi?* Nu oare teama de a fi aruncat în flăcările veşnice 1-a împins pe Luther să se refugieze în doctrina justificării prin credinţă? Dar temele agresiunii, ale insecurităţii şi ale abandonului au drept corolar inevitabil pe aceea a morţii. Or, obsesia morţii a fost omniprezentă în imaginile şi în cuvintele europenilor de la începutul Timpurilor Moderne: în dansurile macabre ca şi în *Triumful morţii* de Bruegel, în *Eseurile* lui Montaigne ca şi în teatrul lui Shakespeare, în poemele lui Ron-sard ca şi în procesele de vrăjitorie: iată tot atîtea moduri de a prezenta o angoasă colectivă şi o civilizaţie care şi-a simţit fragilitatea, în timp ce o tradiţie prea simplistă n-a reţinut vreme îndelungată decît succesele Renaşterii.

De ce fragilitate? Răsturnarea conjuncturii care s-a produs în Europa în secolul al XVI-lea este bine cunoscută acum: ciuma îşi face atunci o reapariţie zgomotoasă — urmata de-o îndelungată prezenţă — în timp ce agricultura în-

oepe să dea înapoi, oondiţiile climaterice se degradează, iar recoltele proaste se înmulţesc. Răzmeriţe rurale şi urbane, războaie civile şi între ţări răvăşesc în secolele XIV şi XV un Occident mai expus decît altădată epidemiilor şi foametei. Acestor nenorociri în lanţ li se adaugă ameninţarea tot mai vădită a primejdiei turceşti şi Marea Schismă (1378—1417) în care oamenii Bisericii au văzut „scandalul scanda-lurilor". Sigur, la sfîrşitul secolului al XV-lea şi în cursul celui de ai XVI-lea, situaţia demografică şi eoonomică a Europei s-a redresat. Dar ciuma şi foametea, pe de o parte, au bîntuit în continuare periodic, menţinînd populaţia în stare de alertă biologică; pe de altă parte, pînă la bătălia de la Lepanto (1571), turcii şi-au accentuat presiunea, în timp ce — o dabă eu Reforma protestantă — ruptura provizorie din timpul Marii Schisme, astupată un moment, se căsca iarăşi, mai ameninţătoare deoît orieînd. Explozia nebuloasei creştine a intensificat din acel moment, o bueată de timp cel puţin, agresivitatea intra-europeană, adică frica pe eare creştinii din Occident o nutreau unii faţă de alţii.

4. CINE ŞI DE CE SE TEMEA?

Generalizările precedente, oricît de utile ar fi pentru o vedere de ansamblu, nu sunt totuşi pe deplin mulţumitoare. De aceea trebuie să ducem mai departe analiza şi să ne întrebăm: cine şi de ce se temea? Dar această întrebare comportă, la rîndul ei, o primejdie: aceea de a fărîmiţa cercetarea şi rezultatele ei. Soluţia pare să rezide aşadar în definirea unui termen mediu între excesul de simplificare şi fărâmiţarea peisajului general într-o puzderie de elemente disparate. Or, acest termen mediu este sugerat de însuşi inventarul fri-cilor pe care le vom întîlni în calea noastră şi care va scoate la iveală două nivele de

investigare distincte: primul, la nivelul solului, cel de al doilea la o altitudine socială şi culturală mai ridicată. Cine se temea de Mare? Toată lumea sau aproape toată. Cine se temea de turci? Ţăranii din Rouergue sau cei din Scoţia? Nu-i sigur. Cu siguranţă însă Biserica propovăduitoare: papa, ordinele religioase, Erasm şi Luther. In ceea ce-l priveşte pe diavolul care bîntuia satele, vreme îndelungată el a inspirat mai puţină groază şi a fost mai cumsecade decît cel al predicatorilor. De unde şi necesitatea celor două anchete distincte şi totodată complementare. Prima va lumina fricile spontane, resimţite de mari fracţiuni ale populaţiei; cea de a doua fricile cugetate: cu alte cuvinte, decurgînd dintr-o interogare asupra nenorocirii, interogare îndrumată de directorii de conştiinţă ai colectivităţii, deci, în primul rînd, de oamenii Bisericii. Fricile spontane se împart şi ele, destul de firesc, în două grupuri. Unele erau oarecum permanente, legate în acelaşi timp de un anumit nivel tehnic şi de utilajul mental corespunzător: frica de mare, de stele, de preziceri, de strigoi etc. Celelalte erau aproape ciclice, revenind periodic o dată cu epidemiile de ciumă, cu anii de *foamete,* cu sporirile de biruri şi perindarea diverselor oştiri. Fricile permanente erau de cele mai multe ori împărtăşite de indivizi aparţinînd tuturor categoriilor sociale (astfel Ronsard tremura în faţa pisicilor[85]); fricile ciclice puteau fie să atingă totalitatea unei populaţii (în timp de ciumă), fie să lovească doar sărăcimea, în caz de foamete de exemplu. Dar, pe vremuri, sărăcimea era foarte numeroasă.

Or, acumularea agresiunilor care au lovit populaţiile Occidentului din 1348 pînă la începutul secolului al XVII-lea a creat, în întregul corp social, de sus şi pînă jos, o profundă zguduire psihică ce apare în toate formele de limbaj ale timpului — cuvinte şi imagini. S-a constituit astfel un „ţinut al fricii" în 40

interiorul căruia o civilizaţie s-a simţit ameninţată şi a populat-o cu fantasme morbide. Această angoasă, prelungindu-se, risca să dezintegreze o societate tot aşa cum poate fisura un individ supus unor stresuri repetate. Putea provoca fenomene de neadaptare, un regres al gîndirii şi al afectivităţii, o înmulţire a fobiilor, putea, în sfîrşit, introduce o doză excesivă de negativism şi de disperare. Revelatoare în acest sens este insistenţa cu care cărţile sfinte şi predicile au combătut în rîn-durile creştinilor ispita descurajării la apropierea morţii: dovada că această beţie a disperării a existat într-adevăr pe o scară destul de largă şi că multă lume încerca un sentiment de neputinţă faţă de un duşman atît de redutabil ca Satan.

Or, oamenii Bisericii l-au desemnat şi demascat tocmai pe acest duşman al omenirii. Ei au stabilit inventarul relelor pe care e în stare să le provoace precum şi lista agenţilor săi: turcii, evreii, ereticii, femeile (îndeosebi vrăjitoarele). Ei au pornit în căutarea lui Antihrist, au vestit Judecata de apoi, încercare cumplită desigur, dar care ar însemna totodată şi sfârşitul răului pe lume. O ameninţare globală de moarte s-a aflat astfel segmentată într-o seamă de frici, redutabile fără îndoială, dar „numite" şi explicate, pentru că fuseseră cîntărite şi clarificate de oamenii Bisericii. Această formulare indica primejdii şi adversari împotriva cărora lupta era, dacă nu uşoară, cel puţin posibilă, cu ajutorul graţiei divine. Redus la esenţial, discursul ecleziastic a fost de fapt următorul: lupii, marea şi stelele, epidemiile de ciumă, foametea şi războaiele constituie o primejdie mai mică decît demonul şi păcatul, iar moartea sufletului este mai gravă decît cea a trupului. A-i demasca pe Satan şi pe agenţii săi şi a lupta împotriva păcatului însemna pe de altă parte a micşora numărul nenorocirilor a căror cauză adevărată pe această lume ei sunt. Această

denunţare se voia aşadar o eliberare, în pofida sau mai degrabă din pricina tuturor ameninţărilor cu care îi împovăra pe duşmanii lui Dumnezeu scoşi din bîrlogurile lor. Intr-o atmosferă obsidională, ea s-a înfăţişat ca o izbăvire prin Inchiziţie. Aceasta şi-a orientat anchetele ei redutabile în două mari direoţii: spre ţapii ispăşitori pe care toată lumea îi cunoştea, cel puţin după nume: eretici, vrăjitoare, turci, evrei etc.; spre fiecare creştin în parte, Satan mizînd de fapt pe ambele partide, şi orice om putînd ajunge, din nebăgare de seamă, un agent al demonului. De unde şi necesitatea unei anumite frici de sine. In anumite cazuri particulare, această invitaţie autoritară la introspecţie a dus la situaţii nevrotice. Ca să evite totuşi instalarea unei angoase culpabile în sufletele prea scrupuloase, moraliştii şi duhovnicii au căutat să le abată de la remuşcare — obsesie a trecutului şi izvor de deznădejde — îndrumîndu-le spre căinţa deschisă către viitor. Pe de altă parte, atunci cînd, în timpul unei epidemii de ciumă, toată populaţia unui oraş implora iertarea prin procesiuni expiatorii, ea afla în acest demers temei de speranţă şi pe lumea asta şi pentru cealaltă. Teama de sine echivala în cele din urmă însăşi teama de Satan. Dar Satan nu-i atît de puternic ca Dumnezeu. Drept urmare, aplicînd o pedagogie de şoc, directorii de conştiinţă din Occident s-au străduit să pună spaime de ordin teologic în locul copleşitoarei angoase colective ce rezulta din stresurile acumulate. Ei au procedat astfel la o selectare a pericolelor şi au desemnat ameninţările esenţiale, mai exact cele care li s-au părut esenţiale, ţinînd seama de formaţia religioasă pe care o aveau şi de puterea lor în societate.

Această încordare într-o necurmată luptă cu duşmanul seminţiei omeneşti era orice în afară de seninătate, iar inventarul fricdlor resimţite de Biserică — şi pe care aceasta a 42

încercat să le transmită populaţiilor, substi-tuindu-le unor temeri mai viscerale — scoate la iveală două fapte esenţiale nu îndeajuns de remarcate. în primul rînd, intruziunea masivă a teologiei în viaţa cotidiană a civilizaţiei occidentale (în epoca clasică, ea va invada atît testamentele artizanilor umili cît şi marea literatură, inepuizabilă pe tema graţiei divine; în al doilea rînd, o anumită debilitare a culturii Renaşterii, pe care astăzi, de la distanţă şi după reuşitele strălucite obţinute de ea în cele din urmă, nu ne-o putem închipui. Identificarea celor două nivele ale fricii duce astfel la confruntarea a două culturi ce se ameninţă reciproc şi ne explică vigoarea eu care nu numai Biserica dar şi statul (strîns legat de ea) au reacţionat, într-o perioadă de primejdie, împotriva a ceea ce elita considera o ameninţare de încercuire din partea unei eivili-zaţii rurale şi păgîne, calificată drept satanică. Pe scurt, deosebirea dintre cele două nivele ale fricii ne va servi ca instrument metodologie esenţial pentru a pătrunde în interiorul unei mentalităţi obsidionale oare a marcat istoria europeană la începutul Timpurilor Moderne, dar care a fost prea multă vreme ascunsă de secţionări cronologice artificiale şi de termenul seducător de „Renaştere".

Există totuşi riscul unui exces în sens invers, acela de a deveni prizonieri ai unei teme şi ai unei optici care ar înnegri peste limitele verosimilului realitatea de altădată. De unde un al treilea moment în demersul nostru, prin care vom ajunge să descoperim eăile folosite de strămoşii noştri pentru a ieşi din ţara fricii. Acestor poteci salutare le vom pune trei nume: uitări, remedii şi îndrăzneli. De la închipuitele tărîmuri feriee unde curge lapte şi miere la fervorile mistice, trecînd prin ocrotirea îngerilor păzitori şi cea a sfîntului Iosif, „patronul morţii bune", vom străbate în [43] cele din urmă un univers liniştitor în care

omul se eliberează de frică şi se deschide bucuriei.

Din acest proiect, enunţat aici în ansamblul său, cartea de faţă nu va cuprinde decît o realizare parţială. Frica de sine şi ieşirea din ţara fricii vor constitui obiectul unui al doilea volum, acum în curs de redactare*. Mi s-a părut însă necesar să expun în această intro-ducere generală şi etapele ulterioare ale itinerarului meu, pentru a-i oferi cititorului imaginea lui panoramică şi coerentă. Totuşi, cum editorul meu a fost de părere că rezultatele de pînă acum ale acestui inventar metodic al fricilor de odinioară trebuie oferit cît mai degrabă publicului, am cedat solicitărilor sale şi am grupat elementele anchetei mele pînă la stadiul în care se află astăzi, în două ansambluri: a) „Fricile celor mulţi"; b) „Cultura diriguitoare şi frica" — fiecare corespunzînd celor două nivele de investigare definite mai sus. Subtitlul volumului, „O cetate asediată", se referă mai cu seamă la cel de al doilea dintre aceste nivele, deşi adevărul este că pentru a avea acces la el era necesar să-1 fi explorat în prealabil pe cel dintîi.

Sinteza încercată în această lucrare şi în cea care va urma nu poate fi realizată decît cu ajutorul unei istoriografii de tip calitativ. Această alegere conştientă şi acest risc calculat nu comportă — mai este oare cazul s-o subliniem? — nici dispreţ şi nici vreo critieă la adresa metodelor cantitative pe care eu în-sumi le-am folosit din plin în alte lucrări[86], în cazul de faţă însă, nesfîrşitele cuantificări m-ar fi împiedicat să văd ansamblurile şi ar fi făcut cu neputinţă apropierile din care va rezulta, sper, interesul intenţiei mele. „Metoda înseamnă alegerea faptelor", scria H. Poincare[87]. în consecinţă, mă voi strădui să

---

* Volum apărut în 1983 sub titlul: *Le peche et la peur. La culpabilisation en Occident. XUle—XVIII*[e] *sieeles,* ed. Fa yard.

•#

conving printr-o impregnare progresivă, urmare a numeroaselor lecturi, prin convergenţa documentelor şi a consonanţei lor într-o realizare simfonică. Să mărturisim totuşi •— onestitate elementară, dar şi confidenţă necesară — că în spatele acestui plan şi al acestei metode, se conturează în filigran o filosofie a istoriei, un pariu asupra devenirii umane şi mai ales convingerea că secolele nu se repetă, că umanitatea e înzestrată cu o facultate creatoare inepuizabilă şi ireversibilă, şi că această creativitate nu dispune de modele gata făcute din care să alegem potrivit timpurilor şi locurilor. Dimpotrivă, cred că în cursul pelerinajului ei terestru omenirea este mereu chemată să-şi schimbe direcţia, să-şi corecteze drumul, să-şi inventeze itinerarul în funcţie de obstacolele întîlnite — adeseori create de ea însăşi. Ceea ce am încercat să înfăţişăm aici, într-un anumit spaţiu şi pe o anumită perioadă de timp, este refuzul descurajării, graţie căruia o civilizaţie a mers înainte — nu fără a săvîrşi desigur şi crime odioase — analizîndu-şi fricile şi depăşindu-le. La mărturisirea acestei filosofii subiacente trebuie să adăugăm o confesiune personală, motivată nu de o frivolă preocupare autobiografică ci de dorinţa de a face mai bine înţeleasă intenţia mea. „Nu există cercetare, scrie A. Bes[P].ncon, care să nu fie totodată căutare de sine şi, într-o oarecare măsură, introspecţie[88]". Această formulă se aplică mai ales în ancheta mea asupra fricii. Aveam zeee ani. Intr-o seară de martie, un farmacist prieten de-al părinţilor mei a venit să tăifăsuiască la noi acasă: conversaţie destinsă şi surîză-toare căreia nu-i acord evident decît o atenţie distrată, preocupat de joaca mea la o oarecare distanţă de cercul adulţilor. N-aş fi păstrat amintirea acestei scene banale dacă, a doua zi dimineaţa, n-ar fi venit cineva să-1 încu-noştiinţeze pe tatăl meu de moartea subită a 5 farmacistului, care nu era un om bătrin. Ne-

vasta lui, trezindu-se, 1-a găsit mort lîngă ea. Am simţit atunci un adevărat şoc, în timp ce dispariţia, cu cîteva luni în urmă, a bunicii din partea tatălui meu care se stinsese la optzeci şi nouă de ani, nu mă tulburase cîtuşi de puţin. Aceasta a fost pentru mine adevărata descoperire a morţii şi a puterii sale suverane. Evidenţa se impunea: ea loveşte la orice vîrstă şi oameni sănătoşi. M-am simţit dintr-o dată vulnerabil, ameninţat: o frică viscerală a pus stăpînire pe mine. Am bolit din pricina ei mai bine de trei luni, timp în care nici la şcoală n-am mai fost în stare să mă duo.

Doi ani mai tîrziu, iată-mă, proaspăt intern într-un colegiu patronat de salezieni*. în dimineaţa „primei zile de vineri a lunii" petrecută în acest internat, iau parte împreună cu eolegii mei la exerciţiul religios închinat în mod obişnuit „litaniilor de moarte bună". La fiecare verset al acestei rugăciuni neliniştitoare, răspundeam în cor „îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine". Acest text, propus unor copii de doisprezece ani şi citit lună de lună, mi-a fost restituit, nu demult, de către un călugăr salezian într-o ediţie din . . . 1962[89]. Reproducerea lui *in extenso* mi se pare necesară, adăugind că era urmat de un *Pater* şi de un *Ave* „pentru acela dintre noi care va muri primul":

> „Doamne Isuse, Inimă plină de îndurare, cu umilinţă mă înfăţişez în faţa ta, căin-du-mă de păcatele mele. Vin să-ţi încredinţez clipa mea de pe urmă şi tot ce trebuie să-i urmeze.
>
> Cînd picioarele înţepenite vor arăta că drumul meu pe lumea asta s-a încheiat, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine. Cînd mîinile mele slăbănoage nu vor mai avea nici puterea dea strînge cruci-fi-xul prea-iubit,

* Ordin monastic, **după numele lui François de** Sales (1567—1622) (N. tr.).
«
i

îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd buzele mele vor rosti pentru ultima oară Numele tău slăvit, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd chipul meu veşted şi brăzdat de suferinţă va stîrni mila, şi sudorile frunţii mele vor prevesti clipele de pe urmă, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd urechile mele, surde de-acum înainte la cuvintele omeneşti, se vor pregăti să asculte hotărîrea Divinului Judecător, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd închipuirea mea, cutremurată de întunecate vedenii, mă va cufunda în zbucium, cînd sufletul meu, tulburat de amintirea greşelilor mele şi de teama Dreptăţii tale, va lupta împotriva lui Satan cel dornic să pună la îndoială nesfîrşita-ţi bunătate, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd inima mea, istovită de suferinţă trupească şi sufletească, va cunoaşte spaimele morţii pe care adeseori le-au cunoscut si sufletele cele mai sfinte, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd voi vărsa cele de pe urmă lacrimi, primeşte-le ca prinos de ispăşire pentru toate greşelile vieţii mele, amestecate cu lacrimile pe care le-ai vărsat pe cruce, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd părinţii şi prietenii, strînşi în jurul meu, se vor strădui să mă aline şi te vor chema în numele meu, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd toate simţurile mele mă vor fi părăsit şi lumea toată va fi pierit pentru mine şi mă voi zbate în agonie, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd sufletul meu îmi va părăsi trupul, primeşte moartea mea ca mărturie supremă adusă Iubirii tale izbăvitoare, care a vrut să îndure pentru mine această dureroasă ruptură, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd în sfîrşit voi veni în faţa ta şi voi vedea pentru prima oară strălucirea slavei tale şi a Dlîndeţei tale, tu Doamne nu mă izgoni din Faţa ta: îndură-te să mă uneşti cu tine pe vecie, ca veşnic să cînt întru lauda ta, îndurătorul Isus, milostiveşte-te de mine.

Oraţiune: O, Doamne Tatăl nostru, tu ne-ai ascuns prin vrerea ta cerească ziua şi^ ceasul morţii noastre, ca să ne îndemni să fim întotdeauna pregătiţi. îngăduie să mor iubindu-te, şi pentru aceasta să trăiesc zi de zi, orice ar fi, în stare de graţie! Şi ţi-o cer Doamne prin Domnul nostru Isus Cristos Fiul tău şi Izbăvitorul meu. Amin".

De multe ori s-a întâmplat să citesc aceste litanii unor studenţi şi studente de douăzeci de ani. Rămîneau uluiţi ascultîndu-le: dovadă a unei schimbări rapide şi profunde de mentalitate eare s-a operat de la o generaţie la alta. îmbătrinită brusc, după o îndelungată actualitate, această rugăciune pentru o moarte bună a devenit un document de istorie în măsura în care oglindeşte o îndelungată tradiţie de pedagogie religioasă. Dealtfel, ea nu era decît re-luarea dialogată a unei meditaţii despre moarte scrisă de don BOSGO într-o lucrare destinată copiilor din şcolile sale şi intitulată *Tinerimea instruită.* In spatele acestor litanii dramatice întrezărim pe acel *Dies irae* din nenumăratele *Artes moriendi* şi alte scrieri de tipul *Pensez-y bien* („Luaţi aminte") şi o întreagă iconografie în care s-au învecinat, de-a lungul secolelor, dansuri macabre, Judecăţi de apoi, împărtăşanii de muribunzi (de exemplu, cea a sfîntului Jose Calasanza, pictată de Goya[90]) şi valuri de i-magini pioase distribuite în timpul misiunilor. Culpabilizare şi pastorală a fricii — asupra oăro-ra voi stărui în cel de al doilea volum şi oare au avut atăsta importanţă în istoria occidentală — îşi află în textele saleziene mai sus citate o ui- 48

timă şi percutantă ilustrare. Pentru a produse o impresie mai puternică asupra omului creştin şi pentru a-1 îndruma şi mai sigur Ia penitenţă, i se înfăţişau ultimele clipe ale omului într-un mod care nu era neapărat exact. Căci există şi morţi senine. Aceste evocări excesive nu sunt desigur lipsite de o anume morbiditate. Dar şi mai mult mă izbeşte voinţa pedagogică de a întări în mintea recitatorilor o frică necesară de judecată, prin imagini obsedante de agonie. Oricît de traumatizant şi oricît de tulbure, acest discurs religios despre moarte pe care l-am auzit cu regularitate lună de lună timp de doi ani şcolari (deci, pentru mine, de la doisprezece la patrusprezece ani) mi-a revelat un mesaj eare luminează o foarte largă panoramă istorică: pentru Biserică, suferinţa şi pieirea (provizorie) a trupului nu sînt atît de redutabile ca păcatul şi infernul. Omul nu se poate împotrivi nicicum morţii, dar — cu ajutorul lui Dumnezeu — are putinţa să evite chinurile veşnice, în consecinţă, o frică — teologică — se substi-tuise alteia, care era anterioară, viscerală şi spontană: medicaţie eroică, medicaţie totuşi, de vreme ce aducea o soluţie acolo unde înainte nu exista decît vidul. Aceasta a fost lecţia pe care călugării însărcinaţi cu educaţia mea s-au străduit să mi-o inculce . . ., şi care dă cheia cărţii mele.

Pentru că, în timp ce îi construiam planul şi ordonam materia ei, am constatat cu surprindere că încep din nou, la o distanţă de patruzeci de ani, itinerarul psihologic al copilăriei mele şi străbat iarăşi, sub pretextul unei anchete istoriografice, etapele fricii mele de moarte. Itinerarul acestei lucrări în două volume va relua sub forma unei transpuneri drumul meu personal: primele spaime, eforturile anevoioase de a mă deprinde cu frica, meditaţiile eshatologice din epoca adolescenţei şi, în cele din urmă, o răbdătoare căutare a seninătăţii şi ' a bucuriei în acceptare.

Polemica iscată de cartea mea precedentă, *Va muri oare creştinismul?,* mă îndeamnă să aduo o precizare ce ar trebui să fie de prisos . . ., dar care nu este. „Cetatea asediată" despre care va fi vorba, este mai ales Biserica dintre secolele XIV şi XVIII —, însă Biserica în calitatea ei de putere. De aici necesitatea de a reveni la cele „două lecturi" istoriografice propuse în lucrarea atacată de unii comentatori. Tema pe care o studiez în paginile care urmează nu faee nici o trimitere la caritatea, pietatea şi frumuseţea concepţiilor creştine, care au existat şi ele în pofida fricii. Dar trebuia oare, din acest motiv, s-o trecem încă o dată sub tăcere? E timpul să nu ne mai fie FRICA de istorie.

Partea întîi

FRICILE CELOR MULŢI

OMNIPREZENTA FRIC/I

1. „Nestatornica mare, cutreierată de spaime" (Marot, Elegia /)

In Europa de la începutul Timpurilor Moderne, frica, ascunsă ori manifestată, este prezentă pretutindeni. Acelaşi lucru se întîmplă în oricare civilizaţie prost înarmată din punct de vedere tehnic pentru a riposta multiplelor a-gresiuni ale unui mediu ameninţător. Dar, în universul de odinioară, există un spaţiu în care istoricul este sigur că o va întîlni nedisimulată sub aparenţe înşelătoare. Acest spaţiu este marea. Pentru unii, foarte cutezători — descoperitorii din timpul Renaşterii şi epigonii lor —, marea a fost o provocare. Dar vreme îndelungată, pentru cei mulţi ea a însemnat descurajare, fiind prin excelenţă locul fricii. Din an-tiohitate şi pînă în secolul al XTX-lea, din Bre-tania pînă în Rusia, o sumedenie de proverbe povăţuiesc oamenii să nu se încumete pe mare. Latinii spuneau „Slăviţi marea, dar staţi pe ţărm". Un dicton rusesc recomandă: „Laudă marea stînd pe cuptor". Erasm pune în gura unui personaj din colocviul *Naufragium: „Ce* nebunie să te încrezi în mare?" Chiar şi în maritima Olandă circula maxima: „Mai bine cutreieri landa într-o căruţă hodorogită decît marea într-o corabie nouă[1]". Reflex de apărare al 52

vinei civilizaţii în mod esenţial terestră, confirmat de experienţa celor care, cu oriee risc, se avîntau departe de ţărmuri. Formula lui San-eho Pânza: „De vrei să înveţi să te rogi, du-te pe mare", se întîlneste în multiple variante de la un cap la celălalt al Europei, uneori nuanţată cu umor, ca în Danemarca, unde se preciza: „Cine nu ştie să se roage trebuie să se ducă pe mare; şi cine nu ştie să doarmă trebuie să se ducă la biserică[2]".

Fără de număr sunt nenorocirile aduse de nesfîrşirea lichidă: ciuma neagră, desigur, dar şi invaziile normande şi sarazine, iar mai tîr-ziu raidurile piraţilor din Barbaria*. O seamă de legende — eea a oraşului Ys** sau cea a orgilor din Wenduine, înghiţite de valuri, care, se zice, mai pot fi uneori auzite cîntînd *Dies irae* — au evocat multă vreme aprigile ei eo-tropiri[8]. Element ostil, marea se împrejmuieşte cu recifuri cumplite sau smîrcuri puturoase şi revarsă pe coaste un vînt ce pustieşte ogoarele. Dar ea este la fel de primejdioasă şi atunci eînd zace neclintită fără s-o încreţească cea mai mică adiere. O mare calmă, „groasă ca o mlaştină", poate pricinui moartea marinarilor blo-eaţi în larg, victime ale „foamei erunte" şi ale „setei mistuitoare". Oceanul a devalorizat multă vreme omul care se simţea mic şi firav în faţa şi în largul lui: motiv pentru care oamenii mării erau comparaţi cu cei de la munte sau GU oamenii deşertului. Căci, pînă nu demult, valu-rile stârneau frica tuturor şi mai ales a populaţiilor rurale, care nu voiau nici s-o privească măcar de ajungeau cumva în preajma ei. După războiul greco-turc din 1920—1922, ţăranii iz-goniţi din Asia Mică au fost reaşezaţi în peninsula Sunion. Acolo şi-au clădit casele cu un zid orb către mare. Din cauza vîntului? Poate.

* *Barbaria,* numele sub care erau desemnate regiunile Africii de Nord, situate la vest de Egipt (N. tr.).

•* Oraş legendar din Bretania, înghiţit de mare [3] In sec. IV sau V e.n. (N. tr.).

Dar mai mult, fără îndoială, ca să nu vadă toată ziua ameninţarea necurmată a valurilor.

La ieşirea sa din Evul Mediu, omul Occidentului este prevenit împotriva mării nu numai de înţelepciunea proverbelor, ci şi prin două avertismente paralele: unul exprimat în discursul poetic, celălalt în povestirile de călătorie, mai cu seamă cele ale pelerinilor la Ierusalim. De , la Homer şi Virgiliu pînă la *Franciada* şi *Lu-siade,* nu-i epopee fără de furtună, aceasta figurînd la loe de cinste şi în romanele medievale (Brut, Rou, Tristan etc), despărţind-o în ultima clipă pe Isolda de iubitul ei[4]. „Există oare o temă mai banală, nota G. Bachelard, decît aceea a mîniei oceanului? O mare liniştită este cuprinsă de-o furie neaşteptată. Bubuie şi vuieşte. E descrisă cu toate metaforele furiei, cu toate simbolurile animaliere ale încrîncenării şi ale violenţei. .. căci psihologia mîniei este în fond una dintre cele mai bogate şi mai nuanţate . . . Mînia proiectează o cantitate mult mai mare de stări psihologice decît iubirea. Metaforele mării fericite şi blajine vor fi aşadar mai puţine la număr decît cele ale mării duşmănoase[5]". Totuşi, furtuna nu-i numai temă literară şi imagine a violenţelor omeneşti, ci şi, în primul rînd, o realitate despre care scriu toate cronicile navigaţiei spre Ţara Sfîntă. In 1216, episcopul Jacques de Vitry pleacă la Saint-Jean d'Acre*. In largul Sardiniei, vînturile şi curenţii împing o eorabie spre cea pe care se află el însuşi. Ciocnirea pare inevitabilă. Toată lumea ţipă,, se spovedeşte în mare grabă vărsînd şuvoaie de lacrimi de căinţă. Dar „Domnul se milostivi de durerea noastră[6]". In 1254, Ludovic al IX-lea se întoarce din Siria în Franţa împreună cu regina, Joinville şi supravieţuitorii celei de a şaptea cruciade. Uraganul îi surprinde în preajma insulei Cipru. Vînturile sunt „atît de vije-

---

* Anticul Ptolemaîs, port în Mediterana, cucerit de cruciaţi în 1191, astăzi Akko (N. tr.).

lioase şi de groaznice", primejdia de naufragiu atît de evidentă îneît regina se roagă la sfîntul Nicolae şi îi promite o corabie de argint de cinci mărci*. Ruga ei este auzită. „Sfîntul Ni-colae, spune ea, ne-a păzit de primejdie căci vijelia s-a potolit[7]."

In 1395, baronul d'Anglure se întoarce de la Ierusalim. Tot în vecinătatea coastei cipriote se stîrneşte „neaşteptat" o „mare şi groaznică furtună" care ţine patru zile. „Şi-n adevăr nu se găsi nimeni să nu trădeze în înfăţişarea sa frica omului ce-şi vede moartea cu ochii... Şi aflaţi că auzirăm pre mulţi jurîndu-se pe osînda sufletului lor cum că de multe ori îi prinseseră multe şi felurite furtuni pe mare, dar că nicicînd şi-n nici o furtună din cîte avuseseră ei parte n-au tras mai mare spaimă de moarte ca de astă dată[8]".

In 1494. canonicul milanez Casola a întreprins şi el călătoria spre Ţara Sfîntă. Furtuna 1-a prins atît la ducere cît şi la întoarcere. Ultima izbucneşte în largul insulei Zâkynthos. Vîntul suflă din toate părţile, iar marinarilor, după ce au strîns pînzele, nu le mai rămîne decît să se lase în voia soartei. „In noaptea următoare, relatează Casola, marea era atît de zbuciumată, că ne luaserăm cu toţii orice nădejde că vom supravieţui; repet, cu toţii[9]". Aşadar, cînd o corabie izbuteşte în cele din urmă să ajungă în port, nimeni nu mai zăboveşte la bordul ei, în I480, după o călătorie în Orient, fratele Felix Fabri scrie: „Un om care a îndurat cîteva zile de-a rîndul furtuna, şi 1-a stors foamea de toată vlaga, odată ajuns la liman, mai degrabă sare de cinci ori (de pe galeră în barca ce-1 va duce pe uscat) decît să rămînă la bord[10]".

Literatura de ficţiune şi cronicile înfăţişează aceeaşi viziune stereotipată a furtunii pe mare.

* *Marc,* veche unitate de măsură în Franţa, echi-" valentul a aproximativ 240 gr. (N. tr.).

Ea se dezlănţuie cu furie şi se potoleşte pe neaşteptate. Bezne o însoţesc: „Cerul de smoală, văzduhul apăsător". Vîntul suflă din toate păr-ţile. Fulgere şi tunete se dezlănţuie.

> „Cerul, povesteşte Rabelais în *Cartea a patra* (cap. XVIII [a început] să bubuie din tării, să fulgere, să scapere, să reverse puhoi de ploaie cu grindină; văzduhul şi-a pierdut străvezimea, umplîndu-se de neguri şi de bezne, că nu zăream altă lumină fără decît a fulgerelor şi a norilor mistuiţi de văpăi".

In *Lusiade,* Camoes pune pe seama lui Vasco da Gama următoarea replică:

> „ ... Să povestesc cu de-amănuntul primejdiile mării, nepătrunse de mintea omenească — furtuni neaşteptate şi cumplite, fulgere săgetătoare, învăpăind văzduhul, ne-gre viituri, nopţi de bezpă fără fund, bubuit de tunete zgîlţîind lumea din temelii — ar fi o încercare pe cît de grea pe atît de vană, chiar de-aş avea o voce de fier[11]".

©ezlănţuiri năpraznice, vijelii învîrtejite, talazuri uriaşe ce urcă din „hău", furtună şi beznă: acestea sunt, pentru călătorul de odinioară, con-stantele uraganului care ţine deseori cîte trei zile în şir —■ timpul petrecut de Iona în pînte-cele chitului — şi aduce întotdeauna cu sine primejdii de moarte. De aceea, pînă şi marinarii cei mai hîrsiţi părăsesc cu frică portul. Do-vadă, acest cîntec al mateloţilor englezi (sfîr-şitul secolului al XlV-lea sau începutul celui de-al XV-lea):

> Rămas bun oricărei desfătări / Cînd ridici
> pînzele pentru Saint-James; / Un început de
> drum pe mare / Pe mulţi întristează. // Cîed
> ai pornit în larg / Din Sandwich sau din
> Winohelsea, / Din Bristol sau de-aiurea, /
> Curajul începe să te lase[12].

Tot Camoes îi atribuie lui Vasco da Gama următoarele cuvinte rostite în ajunul marii plecări din 1497:

> „Odată înzestraţi cu toate cele trebuincioase în astfel de călătorie, ne pregătim şi sufletul pentru moartea care dă veşnic tîrcoale sub ochii marinarilor[13]".

în această lumină, putem aprecia mai bine tăria de caracter puţin obişnuită a exploratorilor din vremea Renaşterii care trebuiau să lupte necurmat cu spaimele echipajelor. De altfel, călătoriile epocii s-au soldat şi cu unele consecinţe negative pentru navigaţie, în ciuda progreselor realizate în cartografie, în calculul latitudinii, în construcţiile navale şi în balizajul coastelor. Alterarea alimentelor, scorbutul, bolile exotice, înspăimîntătoarele cicloane din zonele tropicale şi ca atare o morbiditate şi o mortalitate sporite au fost vicisitudinile care au decurs din prelungirea călătoriilor. Chiar de la sfîrşitul secolului al XVT-lea, prima învăţătură inspirată de navigaţia transoceanică este aceea că primejdii mai cumplite decît cele înfruntate pe mare nu există. In *Istoria cîtorva călătorii aventuroase* publicată în 1600 la Rouen, deci într-un port, citim următoarele cugetări semnificative:

> „Este fapt de netăgăduit că dintre toate primejdiile pe care le întîlnim în trecerea vieţii noastre omeneşti nici unele nu seamănă şi nici nu-s pe potriva celor prin care trec oamenii ce se îndeletnicesc cu navigaţia pe mare, atît prin numărul şi felurimea întîm-plărilor cît şi prin grozăviile neînduplecate, erude şi de neocolit, pentru ei fireşti şi zilnice, şi atît de mari oă nu pot avea niei măcar un singur ceas pe zi încredinţarea de-a se număra printre cei vii. . . Orice om întreg la minte, după ce-şi va fi încheiat călătoria, va recunoaşte că-i adevărată minune că a putut scăpa teafăr din toate primejdiile întîmpinate în pribegia lui; şi cu atît mai vîrtos cu cît, în afară de cele spuse

de Antici despre cei care pleacă pe mare cum că viaţa şi moartea nu-s despărţite decît de grosimea unei podituri de scîndură nu mai lată de trei ori patru degete, sunt atî-tea alte necazuri ce se pot ivi zilnic c-ar fi groaznic pentru ei să şi le înfăţişeze dinadins cînd vor să pornească în călătoriile lor[14]".

Deşi stîrnesc şi ei teamă destulă, munţii, spune SKakespeare, nu sunt decît „nişte negi pe lîngă valuri". Pedro Nino evocă la rîndul său „talazurile atît de înalte că acoperă luna". Ajuns aproape de ţintă, Vasco da Gama e asaltat de un uragan. „El vede marea, povesteşte Camoes, ba căscîndu-se pînă-n străfundul iadului, ba înălţîndu-se cu înnoită mînie pînă la ceruri[15]". Aşadar, cînd se propune un caz exemplar de frică, el este situat de preferinţă pe mare. Aşa face Rabelais în cea de-a, *Patra Carte.* La Bru-yere, încercînd să alcătuiască la rîndul său o tipologie a fricosului, îl confruntă întîi cu aventurile navigaţiei şi abia în al doilea rînd cu cele ale războiului[16]. Făcînd abstracţie de laşitatea firească a lui Panurge, panica ce-1 cuprinde în faţa stihiilor dezlănţuite poate fi identificată cu un comportament colectiv uşor de regăsit în povestirile de călătorie. Un comportament marcat de două dominante: dorul de pămînt, loc sigur în raport cu marea; şi invocarea la nimereală a unor sfinţi ocrotitori (mai degrabă decît a lui Dumnezeu). în toiul furtunii, Panurge izbucneşte:

„Oh, preafericiţi şi răsfericiţi sunt cei care
sădesc varză! . . . Declar sus şi tare că cel
care sădeşte varză e un fericit. .. Ah, nu-i
,,, pe lumea asta palat mai binecuvîntat şi mai
^ domnesc decît pămîntul vîrtos sub picioare!"
_c (cap. XVIII). Mai departe, revine o vari-
£J, antă a aceleiaşi teme (numai pe uscat te poţi
sjs bucura de viaţă): „Oh, preamărite Doamne,
y- se văicăreşte Panurge, dă să mă aflu în cea-
|>*i* sul de faţă în via de la Senille sau la Ghinon,

în faţa, beciului zugrăvit al lui Inochent plă-cintarul, chit că m-aş coace cu pieptarul pe mine tot rumenind la colăcei" (cap. XX).

In *Furtuna* lui Shakespeare, Gonzalo declară în toiul primejdiei că-i gata să schimbe oceanul pe cel mai duşmănos pămînt: „In clipa asta aş da bucuros o mie de pogoane de mare pe-un petec de pămînt sterp: o pîrloagă întinsă, un jnepeniş, ce-o fi. . .[17]".

Comportamentele superstiţioase ale lui Pa-nurge, prezentate de Rabelais cu ironie erau desigur frecvente în astfel de pericole. El îi cheamă pe „toţi bunii sfinţi şi bunele sfinte într-ajutor", face legămînt „să se spovedească la timp şi după cuviinţă, recită în repetate rîn-duri *confiteorul,* îl imploră pe fratele Ioan să nu mai înjure într-o primejdie ca aceea, făgăduieşte să înalţe o capelă sfîntului Mihail sau sfîntului Nicolae sau amîndorura, sugerează „să facă un pelerin", adică să se tragă la sorţi cine să se ducă, în numele tuturor, într-un loc sfînt ca să-i mulţumească cerului dacă vor scăpa cu bine (cap. XVIII—XXI). Povestirile cu „miracole" şi ex-votourile din nenumărate sanctuare sunt şi ele pline de promisiuni asemănătoare pe care Erasm se crede dator să le ia în derîdere în colocviul *Naufragium.*

Cu toate că şi-au păstrat sîngele rece, Pan-tagruel, Fratele Ioan şi Epistemon îşi mărturisesc frica prin care au trecut, iar Pantagruel ne încredinţează, după Homer şi Virgiliu, că cea mai cumplită moarte e să fii înghiţit de valuri: „Dacă acest soi de moarte nu-i înfricoşător, atunci chiar că nu mai avem de ce ne teme. Căci, vorba lui Homer, să pieri în mare e un sfîrşit groaznic, înspăimîntător şi împotriva firii". (XXI) Gonzalo încearcă o repulsie analogă faţă de moartea prin înec: „Facă-se voia Celui de sus, numai că eu aş vrea să mor mai degrabă de moarte uscată[18]". Moartea pe mare trece drept „nefirească", pentru că multă vreme oceanul a fost privit ca o lume marginală, situată în afara 59 experienţei curente. Şi aceasta cu atît mai mult

cu cît apa, sub aspectul ei masiv, puternic, in-controlabil, profund şi tenebros, a fost identificată milenii de-a rîndul cu un anti-element, dimensiunea negativului şi locul tuturor pier-zaniilor. „O întreagă latură a sufletului nostru nocturn, scria G. Bachelard, se explică prin mitul morţii concepută ca o plecare pe apă[19]". Aşa se explică Stixul Anticilor „trist fluviu de infern" (Marot, *Elegie* III) şi luntrea lui Caron, ambarcaţie a morţilor pe care o regăsim în legendele celtice şi în ce'le din Extremul Orient. Apele adinei — mare, fluviu sau lac — erau considerate ca o genune devoratoare, pururea gata să-i înghită pe cei vii. Drept mărturie, printre alte nenumărate dovezi, stă acest vechi cîntec flamand atestat în secolul al XlV-lea:

> Erau două vlăstare regeşti / Şi se iubeau nespus .'/Dar nu se puteau întîlni,/Apa era mult prea adîncă. / Ce făcu ea? Ea aprinse trei luminări,/Pe înserat cînd lumina zilei scade:/„Oh! iubitule, vino! Treci înot!"/ Ceea ce fiul de rege şi făcu: era tînăr! / Ceea ce o bătrînă vrăjitoare văzu, / O făptură nespus de haină. / Veni şi stinse lumina / Şi tînărul prinţ se înecă . . .

Urmarea acestui cîntec povesteşte cum tînăra fată deznădăjduită a reuşit să-şi înşele paznicii şi s-a înecat la rîndul ei de bună voie[20]. Elementul lichid figurează aici ca duşman al fericirii şi al vieţii.

Polifem, Scylla, Circe, Sirenele, Strigonii, Leviatan, Lorelei sînt tot atîtea făpturi ameninţătoare care trăiesc în apă sau la marginea apei. Ţelul lor comun e să-i înhaţe pe oameni, să-i devoreze sau măcar, precum Circe, să le răpească identitatea umană. De aceea, marea j trebuie conjurată cu jertfe de făpturi insufle- * ţite care — cine ştie? — îi vor astâmpăra pofta ,. monstruoasă. Ex-voto-uri napolitane le la sfîrşi- ,» tul secolului al XVI-lea înfăţişează nave pur- j tînd atîrnată la provă o piele de oaie. Era şi a- '' cesta un rit de conjurare a mării. La lansarea W

unei nave, se ucidea o oaie albă, se stropea corabia cu sîngele ei, iar pielea se păstra la provă. Această viaţă jertfită constituia preţul ritual pentru a îndupleca marea să nu le mai pretindă pe cele ale mateloţilor[21]. In secolul al XVII-lea, marinarii din Barbaria practicau o variantă a acestui rit. Ei luau la bord mai multe oi. Cînd izbucnea furtuna, tăiau în două o oaie vie şi aruncau o jumătate în dreapta navei, iar cea-laltă în stînga. Dacă marea tot nu se liniştea, mai sacrificau succesiv şi alte oi[22].

Stihiile dezlănţuite — furtună sau potop — evocau oamenilor de odinioară întoarcerea la haosul primar. în cea de a doua zi a creaţiei, Dumnezeu despărţise „apele de sub tărie de cele de deasupra tăriei" *(Facerea,* I, 7). Dacă, fireşte cu îngăduinţa divină, ele se revarsă iarăşi peste marginile statornice, haosul se face la loc. în legătură cu furtuna îndurată de Pantagruel şi de tovarăşii săi, Rabelais scrie: „ .. . ai fi spus că-i haosul de la începutul lumii, în care focul, văzduhul, marea, pămîntul, toate ele-mentele se învălmăşeau laolaltă". (XVIII). Leo-nardo da Vinci, căruia studiul geologiei şi al mecanicii îi trezise interesul pentru energia hidraulică, s-a complăcut în evocări înfricoşătoare de potop:

„. . .Rîurile umflate se revărsau şi potopeau pămînturile din preajmă cu locuitorii lor cu tot. Puteai astfel vedea adunate pe înălţimi tot soiul de animale înfricoşate şi domestice, laolaltă cu bărbaţii şi femeile care s-au refugiat acolo dimpreună cu copiii lor. Pe cîmpurile înecate pluteau pe apă de-a valma mese, paturi de lemn, bărci şi fel de fel de înjghebări pe care nevoia şi frica de moarte le născoceşte; toate tixite de bărbaţi şi de femei cu copiii lor, în mijlocul vaere-lor şi-al gemetelor, copleşiţi de groază în faţa vijeliei ce rostogolea în apele învolburate leşuri de înecaţi. Tot ce putea pluti era năpădit de felurite jivine împăcate între ele şi înghesuindu-se înfricoşate claie peste gră-

madă: lupi, vulpi, şerpi, făpturi de toate soiurile . . . Vai! ce de gemete! . . . Cîte corăbii răsturnate, întregi sau făcute fărîme, peste oamenii care se zvîrcoleau şi se zbăteau cu deznădejde, prevestire de moarte : groaznică[23]".

într-o noapte de iunie a anului 1525, Diirer a ; avut un coşmar: vedea sfîrşitul lumii cum vine. Transcriind într-o acuarelă acest vis de *groază, .* a înfăţişat nişte imenşi nori negri încărcaţi de ploaie şi ameninţînd pămîntul[24]. Procedînd astfel, el oferea o viziune a catastrofei finale foarte curentă pe vremea lui — viziune elaborată, desigur, pornind de la textele aipocaliptioe clasice, dar care sporea în raport cu ele rolul cuvenit mării şi apei în desfăşurarea marelui cataclism, în nenumăratele *Vieţi ale lui Antihrist,* publicate în secolul al XV-lea, şi în mai multe *Artes moriendi,* apare stereotipată lista celor cincisprezece semne prevestitoare ale „venirii Domnului Nostru". Primele patru privesc marea şi apele fluviilor:

„Primul dintre cele XV semne înaintemer-gătoare zilei marii judecăţi obşteşti va fi cînd marea se va ridica de XV coţi peste munţii cei mai înalţi din lume. Al II-lea semn va fi cînd marea va pogorî în hăul scobit şi adînc al pămîntului, atît de jos că abia ce se va putea zări. Al III-lea semn va fi cînd peştii şi pocitaniile mării se vor ivi pe mare, cu zbierete asurzitoare. Al IV-lea semn va fi cînd marea şi toate apele curgătoare se vor aprinde şi se vor mistui în focul revărsat din ceruri[25]".

Haos, altfel spus nebunie, demenţă. Cuvintele ciudate ale lui Tristan după ce a fost aruncat de corăbieri pe coastele din Cornwall, *Corabia nebunilor* de Sebastian Brant şi moartea Ofe-liei sunt tot atîtea indicii ale unei mentalităţi colective ce stabilea o legătură între nebunie şi elementul lichid, „reversul lumii[26]"; o legă- 62

tură pe care furtuna nu putea decît s-o întărească. La judecata reginei, Hamlet e cuprins de o criză de demenţă „precum marea şi vîntul cînd luptă care pe care" (IV, 1). Nebunia oceanului dezlănţuit provoacă la rîndu-i nebunie, în *Furtuna* lui Shakespeare, Prospero şi Ariei au un schimb de replici semnificative:

> „PROSPERO: Spune-mi, brav spiriduş, s-a pomenit vreodată om dîrz şi-atît de neînfricat încît vijelia să nu-i zmintească mintea?
>
> ARIEL: Nu-i suflet să nu fi fost cuprins de frigurile nebuniei şi să nu fi căzut pradă deznădejdii[27]".

Locuitorii de pe coastele Bretaniei, de pildă, asemuiau marea dezlănţuită cu un cal fără călăreţ ori apucat de streche, sau cu o iapă turbată[28]. Furtuna nu era considerată — şi nici trăită — ca un fenomen natural. Deseori, dezlănţuirea ei dementă era atribuită vrăjitoarelor şi demonilor. Astfel, după ce urgia valurilor îi împiedicase în repetate rînduri pe regele Iacob al Scoţiei şi pe prinţesa Ana să traverseze Marea Nordului, în 1589—1591, s-a descoperit că nişte vrăjitori şi vrăjitoare fermecaseră marea înecînd într-însa o pisică[29]. Pe toate ţărmurile septentrionale ale Europei, dar şi în Ţara Bascilor, circula povestea celor „Trei Valuri" înalte ca nişte turnuri şi albe ca zăpada — în realitate trei neveste de corăbieri devenite vrăjitoare, care s-au preschimbat în valuri ca să se răzbune pe bărbaţii lor necredincioşi.

Deşi pe corăbiile lui Vasco da Gama, ale lui Columb şi ale lui Magellan apariţia focului sfîn-tului Elm în vîrful catargelor a fost salutată ca un semn premergător de mare liniştită, mai totdeauna acest foc, precum şi flăcările jucăuşe ce se ivesc uneori pe mare erau privite ca nişte manifestări diavoleşti şi rău prevestitoare. 63 în *Furtuna* lui Shakespeare, Ariei, spiriduş al

văzduhului, îi povesteşte lui Prospero cum, ur-mîndu-i instrucţiunile, a „reglat" uraganul:

> „M-am suit stîrnind uimire pe corabia regelui, la prova, înăuntru, în cabine, pe punte. Uneori mă destrămam şi ardeam în toate părţile deodată, pe catarg, pe gabie, pe vergi şi pe bompres iseam limbi de flăcări oe se-ntîlneau şi se-adunau laolaltă. Fulgerele lui Jupiter, ce prevestesc cumplitul tunet, "scăpărau necurmat parcă împietrite în văz-duh[3™].

Ronsard, care la cincisprezece ani a făcut o călătorie în Scoţia, ne asigură în *Imnul Demonilor* că aceştia „ .. . se schimbă deseori în mari vîlvătăi strălucitoare / Pierdute deasupra unei ape, ca să-1 ademenească în adîncul ei / Pe trecătorul orbit şi amăgit de lumina lor / Ce-1 duce şi-1 îneacă în valul ucigaş" *(Cartea imnurilor,* I). De aceea mulţi marinari, mai ales în Grecia modernă, se străduiau să îndepărteze aceste focuri îngrijorătoare cu împuşcături, cu zgomote asurzitoare sau imitînd guiţatul porcilor, procedeu considerat mai eficient, acestor animale atribuindu-li-se o natură diabolică graţie căreia pot izgoni duhurile răufăcătoare[32]. In poveştile de odinioară — ca şi în *Legenda aurită (în* capitolul consacrat vieţii sfîntului Adrian) —, diavolul mai apare adeseori în postura de căpitan al „vasului fantomă" — de corabie care a bîntuit imaginaţia populaţiilor de coastă şi care a fost identificată ca infern al marinarilor[33]. Lui Giorgione i s-a atribuit o pînză de la începutul secolului al XVI-lea, înfăţişînd un astfel de vas fantomă cu un echipaj de demoni. Sub diferite forme, mentalitatea colectivă lega marea de păcat. In romanele medievale revine ca un *topos* episodul furtunii dezlănţuite de prezenţa unui mare păcătos — sau a unei femei însărcinate, deci impure — la bordul corăbiei asaltate de valuri, ca şi cum răul ar atrage la sine răul. Acest loc comun literar corespundea unei credinţe populare profund în- 64

rădăcinate în rîndurile diverselor populaţii. Încă în 1637, echipajul de pe *Tenth Whelp a* refuzat să părăsească portul înfricoşat de perspectiva unor mari nenorociri pentru corabia comandată de un căpitan căruia i se dusese buhul că latră tot timpul blasfemii[34]. Pe deasupra, în ciuda pelerinajelor întreprinse şi a ex-voto-urilor, marinarii erau deseori priviţi de oamenii de pe uscat şi de cei ai Bisericii ca nişte răi creştini. Se spunea despre ei că „nu se supun virtuţilor morale" (N. Oresme), ba chiar că sunt nişte „bădărani" (Colbert). Intr-un penitenţial englez din 1344, citat şi tradus de M. Mollat, citim:

„Confesorule, dacă ţi se întîmplă să asculţi spovedania vreunui marinar, descoase-1 neapărat cu multă grijă. Trebuie să ştii că un singur condei n-ajunge ca să scrii • toate păcatele în care sunt înfundaţi oamenii aceştia. Stricăciunea lor este într-adevăr atît ide mare că nu-i păcat (pe •lume B-o întreacă... Ei nu numai că ucid clerici şi laici fără osebire cînd se află pe uscat, dar pe mare fiind, se dedau la nelegiuirea pirateriei, jefuieso avutul aproapelui şi mai cu seamă pe al neguţătorilor . . .

Dealtminteri, cu toţii sunt adulteri şi desfrînaţi, căci pretutindeni pe unde ajung să-şi ducă traiul se însoţesc cu felurite femei, erezîndu-li-se îngăduit acest lucru, sau curvăsăresc cu târfele[35]".

Aprofundînd analiza, descoperim că, pe vremuri, marea era deseori înfăţişată ca un domeniu privilegiat al lui Satan şi al puterilor infernale. Este o identificare al cărei ecou se face — involuntar probabil — Rabelais, în *Cartea a Patra,* cînd îl pune pe fratele Ioan să spună în toiul furtunii:

„Cred că s-au dezlănţuit azi toţi dracii din iad ori poate că au apucat-o durerile facerii pe Proserpina. Şi-au pus toţi dracii

zurgălăi şi dănţuiesc". (cap. XIX). Şi mai departe: „Cred că azi e sărbătoarea necurată a tuturor milioanelor de draci", (cap. XX). Panurge îi dă replica: „Cred că toate milioanele de draci s-au adunat aici în mare sobor, sau uneltesc pentru a-şi alege o nouă căpetenie", (cap. XX).

In toiul furtunii povestite de Ariei în piesa lui Shakespeare, fiul regelui, Ferdinand, cuprins de spaimă, se aruncă în apă strigînd: „Infernul a rămas pustiu şi diavolii toţi sunt aci[36]".

De unde şi necesitatea de a exorciza oceanul furios: ceea ce făceau marinarii portughezi recitind prologul Evangheliei lui Ioan (care figurează în ritualul exorcismului) sau marinarii spanioli şi de aiurea aruncînd relicve în valuri[37]. Furtuna nu se potoleşte aşa-dar de la sine. O îmblînzeşte în cele din urmă Fecioara sau sfîntul Nicolae sau vreun alt sfînt: putere pe care au primit-o de la cel care a umblat pe valuri şi a îmblînzit pe lacul Tiberiadei stihiile dezlănţuite.

Convingerea că oceanul este itinerarul privilegiat al demonilor, o împărtăşeşte, la începutul secolului al XVII-lea, şi faimosul şi sinistrul magistrat de Lancre, călăul din Ţara Bascilor. El susţine că unii călători sosiţi pe calea mării la Bordeaux, au văzut îndreptîn-du-se către Franţa oştiri de diavoli, izgoniţi fără îndoială de misionarii din Extremul Orient[38]. Aceluia care s-ar mai îndoi de caracterul demoniac al mării, mulţimea şi urie-şenia monştrilor care o locuiesc şi sînt descrişi cu lux de amănunte în „Cosmografii" şi în povestirile de călătorie din timpul Renaşterii i-ar spulbera repede orice îndoială. Petrus Martyr Anglerius povesteşte despre marinarii care, în 1526, plecau în America: „Ei văzură desluşit un peşte uriaş care dădea ocol brigantinei şi dintr-o lovitură de coadă a sfărîmat bucăţi cîrma corăbiei". Şi conchide: 66

Mările acestea hrănesc de-adevăratelea nişte monştri marini uriaşi[39]". Relatînd o călătorie în Brazilia în 1557—1558, Jean de Lery vorbeşte cu spaimă despre „groaznicele şi înfricoşătoarele balene" care pot trage corăbiile la fund. Una dintre ele „stîrni, cufundîndu-se, o bulboană atît de groaznică, încît iarăşi cre-zurăm că, tîrîndu-ne în dîra ei, vom pieri înghiţiţi de genunea aceea[40]". în 1555, într-o *Historia de gentibus septenbrionalibus* („Istoria neamurilor nordice") publicată la Roma, episcopul suedez Olaus Magnus admite existenţa unor uriaşe animale marine pe care echipajele le confundă cu nişte insule şi co-boară pe ele. Aprind focuri ca să se încălzească şi să-şi fiarbă mîncarea. Atunci monştrii se scufundă, cu oameni şi corăbii cu tot. Aceste insule însufleţite şi plutitoare, in-spirate de Behemot şi de Leviatan, sunt descrise de Olaus Magnus astfel: „Căpăţâna lor, acoperită toată de spini, are de jur împrejur nişte coarne lungi şi ascuţite întocmai ca rădăcinile unui copae dezrădăcinat[41]". In secolul al XVIII-lea, alt episcop scandinav, Pon-toppidan, va identifica aceşti monştri cu nişte caracatiţe gigantice ale căror braţe sunt tot atît de groase ca şi catargele corăbiilor. în 1802, un elev al lui Buffon va vorbi despre Kraken, o caracatiţă de proporţii gigantice, pe care o descrie ca „cel mai imens animal de pe planeta noastră[42]", insistînd asupra agre-sivităţii sale: temă reluată în 1861 de Michelet în *Marea,* în 1866 de Victor Hugo în *Oamenii mării,* scriere ce pune în circulaţie cuvîntul „pieuvre" (caracatiţă — n.tr.), iar în 1869 de Jules Verne în *Douăzeci de mii de leghe sub mări.* Trainică legendă, născută din frica de monştri înspăimîntători pe care nici că se pu-tea să nu-i nască în adîncurile sale un element atît de duşmănos ca marea.

Tărîm al fricii, al morţii şi al demenţei, genune în care sălăşluiesc Satan, demonii şi monştrii, marea va dispărea într-o zi cînd

toată creaţia va fi regenerată. Sfîntul Ioan profetizează în *Apocalipsă (XX,* 1): „Apoi, văzui un cer nou şi un pămînt nou. Cerul dintîi şi pămîntul dintîi au pierit, iar marea nu mai era". în identificarea ei de odinioară, marea apare aşadar drept cea mai ameninţătoare primejdie. De unde şi insistenţa cu care discursul literar compară destinul fiecărui om în parte cu o corabie primejduită.

Rugîndu-se Fecioarei, Eustache Deschamps îi spune:

.. . Je sens ma nef foible, povre et pourrie De sept tourmens assaillie en la mer; Mon voile est roupt, ancres n'y puet encrer; J'ay grant paour que plunge ou que n'affonde
Se vos pitiez envers moy ne se fonde.
(Ballade CXXXIV)*

Ronsard, în *Imnul morţii,* evoca astfel grijile vîrstei adulte:

Lors la mer des ennuis se deborde sur nous Qui de notre raison demanche ă tous Ies coups
Le gouvernail, vaincu de l'onde renversee .. ."

Du Bellay proclamă fericit pe copilul născut mort, căci

II n'a senti sur sa tete
L'inevitable tempete
Dont nous sommes agites.
(Complainte du desespere)***

---

* îmi simt corabia şubredă, jalnică şi putredă/ De şapte furtuni împresurată pe mare; / Mi-e pînza zdrenţuită, ancorele nu pot ancora; / Mare mi-e teama să nu mă scufund / Dacă mila ta mă va părăsi.

** Atunci marea amărăciunilor se revarsă asupra noastră / Şi, cu fiecare necaz, cîrma învinsă de puhoi se rupe de înţelepciune.

'** El n-a simţit deasupra capului său / Furtuna de neocolit / Care ne zbuciumă. *(Elegia deznădăjduitului).*

D'Aubigne se consideră

Combattu des vents et des jlots Et aboye d'une tempete D'ennemis, d'aguets, de complots. (Hecatombe de Diane)*

In secolul al XVIII-lea, J.-J. Rousseau va scrie: „Pierdut pe marea nesfîrşită a nenorocirilor mele, nu pot uita amănuntele primului meu naufragiu". *(Confesiuni,* V). Verlaine, la rîndul său, va relua aceeaşi comparaţie:

Lasse de vivre, ayant peur de mourir,
pareille
Au brick perdu, jouet du, flux et du reflux, Mon âme pour d'affreux naufrages
appareille. (1er Poeme saturnien)**

O anchetă sistematică ar aduce desigur deplina confirmare a acestor cîteva sondaje.

Astfel, pînă la victoriile tehnicii moderne, marea era asociată în sensibilitatea colectivă cu cele mai negre imagini ale adversităţii. Era legată de moarte, de noapte, de abis. In spatele poemului *Oceano nox* întrezărim un întreg arierplan de repulsie milenară: „Unde-s marinarii scufundaţi în nopţile negre?". Victor Hugo a scris acest poem în 1836. Optsprezeee ani mai tîrziu, raportul anual al marinei engleze încă mai înregistra 832 de nave pierdute în anul 1853[43].

O civilizaţie esenţial terestră nu putea aşadar privi decît cu neîncredere un element atît de perfid ca apa, mai ales cînd se adună şi formează o mare. în mijlocul secolului al XVIII-lea, un dominican din Grasse pleacă la adunarea generală a ordinului său. Se îmbarcă

---

* Bătut de vînturi şi de valuri / Şi încolţit de o furtună / De duşmani, de capcane, de uneltiri. *(Hecatomba Dianei).*

** Obosit de viaţă, înfricoşat de moarte, asemenea / Bricului pierdut, jucărie a fluxului şi a re-fluxului / Sufletul meu se pregăteşte pentru groaznice naufragii. *(I-ul Poem saturnian).*

la Nisa. Vremea strieîndu-se, odată ajuns la Monaco, se şi întoarce pe ţarm şi se duce la Roma pe uscat. TVăgînd învăţături din aventura trăită, consemnează în jurnalul său de călătorie următoarea cugetare: „Oricît ar fi pământul de aproape, întotdeauna cînd te afli pe mare eşti destul de departe ca să-ţi găseşti în ea mormîntul[44]".

2v Departele şi aproapele; noul şi vechiul

Deschisă către depărtări, marea ducea uneori la tărîmuri insolite unde totul era cu putinţă şi unde ciudăţenia era lege — ciudăţenie adeseori înfricoşătoare. De la Pliniu cel Bătrîn la Simone Majolo *(Dies caniculares* — „Zile de arşiţă" —, Roma,, 1597), trecînd prin Vincent de Beauvais, Mandeville şi *O mie şi una de nopţi,* a dăinuit credinţa într-un munte magnetic, situat undeva pe drumul spre India: el atrăgea irezistibil corăbiile purtătoare de obiecte metalice şi mai ales de cuie, le ţinea captive sau chiar provoca dizlocarea şi naufragiul lor[45]. Pînă în secolul al XV-lea domnea încredinţarea că marea fierbe la ecuator, iar antipozii sunt nelocuiţi şi de nelocuit. De unde şi teama marinarilor portughezi cînd Henric Navigatorul le-a cerut să treacă pe la capul Bojador (în Sahara Occidentală), considerat multă vreme „capul fricii":

„E limpede, spuneau ei, că dincolo de acest cap nu există nici oameni, nici pămînturi locuite. Solul e la fel de nisipos ca deserturile Libiei, unde nu afli nici apă, nici copaci, nici iarbă verde. Marea nu-i deloc adîncă, astfel că la o leghe de uscat nu măsoară pînă la fund niai mult de un stînjen pescăresc. Curenţii sunt atît de puternici că orice corabie care ar trece dincolo de cap nu s-ar mai putea întoarce. Iată de ce părinţii noştri nu s-au încumetat nicicînd să treacă dincolo de el[4**].

In *Lusiade,* Camoes se face ecoul temerilor încercate de marinarii portughezi în preajma Capului Bunei-Speranţe, supranumit înainte vreme „Capul Furtunilor". Ficţiunea imaginată de poet nu s-ar fi născut în mintea lui fără numeroasele povestiri orale şi scrise privind temuta trecere. în timp ce corăbiile înaintează într-acolo, capul li se înfăţişează căpitanilor şi echipajelor ca o statuie „diformă şi gigantică", „replică a Colosului din Rodos" — prefigurare involuntară *&* gigantului lui Goya din *Panica.* „Chipul (lui) e întunecat, ochii înfundaţi, înfăţişarea cruntă şi sălbatică, faţa spelbă şi pămîntie; părul năclăit de pămînt şi creţ, gura neagră şi dinţii galbeni". Adresîndu-se marinarilor portughezi, el îi ameninţă în aceşti termeni:

„O, oameni mai cutezători decît toţi cei care au săvîrşit pe lumea asta fapte strălucite! . .. Voi treceţi astăzi fruntarii ne-îngăduite, vă încumetaţi să pătrundeţi în aceste mări depărtate ce sunt moşia mea, asupra căreia veghez cu străşnicie de atît amar de vreme, fără ca vreo corabie, plecată de aici sau de aiurea, s-o fi brăzdat vreodată.

Aţi venit să pătrundeţi misterele ascunse ale firii şi ale elementului umed pe care nici unui muritor nu i-a fost dat să-1 exploreze...

Aflaţi că vînturi şi furtuni furioase vor întîmpina cu primejdii de moarte flotele ce vor mai îndrăzni să calce pe urmele voastre şi voi lovi atît de necruţător pe călătorii care vor trece peste aceste valuri dezlănţuite, încît pedeapsa neaşteptată va fi mai cruntă decît primejdia. . .

An de an veţi vedea atîtea naufragii şi dezastre felurite abătîndu-se asupra corăbiilor voastre că moartea va fi cea mai blîndă suferinţă pentru voi[47]". <- ■ ■■ ■

Cronicari şi poeţi portughezi au căutat fireşte să ridice în slăvi curajul căpitanilor lusitani. Pe de altă parte, curenţii care circulă în preajma capului Bojador sînt efectiv foarte violenţi. în sfîrşit, fiecare naţiune, în epoca Renaşterii, căuta să-şi impresioneze concurenţii răspîndind povestiri terifiante despre călătoriile maritime — armă de descurajare ce se adăuga secretului păstrat cu străşnicie al celor mai bune itinerare. în concluzie, drumurile spre meleagurile depărtate înfricoşau.

Ca să nu mai vorbim, admiţînd că ar fi ajuns totuşi în ţările exotice, de animalele fantastice şi fioroase peste care ar fi dat acolo! Evul Mediu a localizat în India oameni cu cap de cîine care grohăie şi latră; alţii fără cap, dar avînd ochii pe burtă; în fine, alţii care se adăpostesc de soare culcîndu-se pe spate şi ridicînd în chip de umbrar unicul lor picior, foarte lat. întir-un cuvînt, un univers oniric care va reapărea la sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul celui de al XVI-lea în opera lui Bosch. într-o lucrare de la sfîrşitul secolului al XV-lea, *Secretul istoriei naturale,* citim despre Egipt:

> în Egiptul de Jos* . .. trăiesc doi monştri primejdioşi care se aţin pe ţărmurile mării stîrnind multă teamă şi înfricoşare printre oamenii acelor ţinuturi şi unii poartă numele de hipopotam, iar ceilalţi poartă numele de crocodil. Dar în cel de Sus, care este îndreptat spre miazăzi îşi au bîrlogul multe jivine sălbatice şi veninoase precum lei, leoparzi, paseri şi peşti de soiuri ciudate, vasilisci cu privire ucigaşă, baluri, şerpi şi aspide care sunt plini cu un venin foarte primejdios şi ucigător".

* Egiptul de Jos este vasta cîmpie aluvionară care se întinde pe o adîncime de 150 km de la ţărmul Mediteranei către interiorul ţării. Egiptul de Sus cuprindea întreaga vale a Nilului, începînd de la cataracte, pe o lungime de 900 km. (N. tr.).

In spatele acestor credinţe legendare sau al acestor exagerări înfricoşate, ghicim teama de altceva", adică de tot ce aparţine unui univers deosebit. Desigur, aspectele extraordinare atribuite ţărilcBr depărtate puteau -exercita în acelaşi timp şi o puternică atracţie. Imaginaţia colectivă a Europei în Evul Mediu şi în Renaştere născocea, dincolo de mări, luxuriante şi luxurioase tărîmuri de belşug şi huzur, ale căror miraje i-au ademenit pe exploratori şi pe aventurieri dincolo de orizonturile familiare[48]. Depărtarea — necunoscutul — a fost totodată un magnet care a permis Europei să iasă din ea însăşi, fenomen asupra căruia vom reveni.

Totuşi, pentru cei mulţi, retragerea din faţa a ceea ce este străin sub toate formele sale, va mai rămîne timp îndelungat atitudinea cea mai obişnuită. Povaţa dată în secolul al Xl-lea de bizantinul Kekaumenos ar fi putut fi formulată, cinci sute de ani mai tîr-ziu, de mulţi occidentali: „Dacă un străin vine în oraşul tău, se împrieteneşte cu tine şi se înţelege cu tine, nu te încrede în el; dimpotrivă, tocmai atunci trebuie să fii cu ochii în patru"[49]. De unde şi ostilitatea faţă de „venetici", mînia, la sate, manifestată prin aşa-numitele *charivaris*,* cînd o fată se mărita cu un bărbat venit de aiurea, solidaritatea localnicilor în faţa autorităţilor cînd se în-tîmpla ca vreunul dintre ai lor să bruftuiască vreun pripăşit, încăierările între ţăranii din localităţi învecinate, tendinţa de a pune pe seama evreilor răspîndirea epidemiilor[50], portretele deloc măgulitoare pe care şi le fao europenii între ei în secolele XV şi XVI, în momentul cînd explodează nebuloasa creş-

* Aici şi pe parcursul întregii lucrări, autorul foloseşte cuvântul *charivari* cu sensul iniţial: concert grotesc cu cratiţe şi tingiri, huiduieli şi fluierături, prin care se ridiculizau căsătoriile nepotrivite sau ale văduvilor şi văduvelor în vîrstă, precum şi anumite personaje duşmănite, sensul ulterior şi genera-73 Uzat fiind acela de tărăboi, vacarm (N. tr.).

tină. Într-o *Carte a descrierii ţărilor,* scrisă prin 1450, Gilles Le Bou vier face o prezentare peiorativă a mai tuturor europenilor: despre englezi se spune că sunt „cruzi şi sîngeroşi" şi pe deasupra neguţători hrăpăreţi. Elveţienii sunt „oameni cruzi şi grosolani", scandinavii şi polonezii „oameni aprigi şi apucaţi", sicilienii „cu multă străşnicie îşi păzesc nevestele", napo-litanii „necioplţi şi grosolani şi răi catolici şi mari păcătoşi", castilienii „oameni iuţi la mî-nie, prost îmbrăcaţi şi încălţaţi, locuiesc ca vai de lume şi-s răi catolici" ... In epoca Reformei, englezii şi germanii susţin că Italia este cloaca tuturor viciilor, părere care a contribuit, destul de mult la propagarea protestantismului. Astfel, chiar şi atunci cînd Renaşterea lărgeşte orizonturile Occidentului — dai" şi după aceea — străinul apare ca suspeet şi îngrijorător în ochii multor oameni. Va trebui să treacă timp pînă să se deprindă ou el. Dealtfel, mişcări xenofobe în diferite colţuri ale Europei pot fi semnalate pînă tîrziu, în secolul al XVII-lea şi chiar la începutul celui de al XVIII-lea: în 1620 la Marsilia, împotriva turcilor — 45 sunt masacraţi —, în 1623 la Barcelona, împotriva genovezilor, în 1706 la Edinburgh (Scoţia — n.tr.), unde gloata dezlănţuită ucide echipajul unui vas englez[51].

Noutatea era — şi este — una dintre categoriile „celuilalt". în epoca noastră, noutatea este un slogan rentabil. Odinioară, dimpotrivă, înfricoşa. Vom evoca mai departe răs^ coaiele şi revoltele provocate de sporirile de impozite. Dar o fiscalitate excesivă nu eraţ numai o povară în plus pe nişte spinări trudite ci şi o noutate. Era una dintre formele „celuilalt". „Oamenii din părţile noastre, re-«unoşteau consilierii municipali din Bordeaux în 1651, nu suportă noutăţile prin însăşi firea lor[52]". Răsculaţilor din Perigord în 1637, dă-rile de curînd hotărîte li se par „extraordinare insuportabile, nelegitime, excesive, necunoscute *M*

părinţilor noştri[53]". Acelaşi refuz al „noutăţilor" revine în „plîngerea populaţiei" înfăţişată în 1675 marchizul de Nevet şi, prin intermediul acestuia, guvernatorului provinciei de către ţăranii revoltaţi din douăzeci de parohii bretone: „Plătim bucuros (impozitele) statornicite acum şaizeci de ani şi nu suntem împotrivă ca fiecare să-şi plătească dările legiuite, potrivit îndatoririi sale, şi nu tăgăduim deeît noile legi şi biruri[54]". Proiectele sau zvonurile de extindere a gabelei* în regiunile tradiţional scutite — Normandia de jos, Bre-tania, Poitou, Gasconia — au stîrnit atîtea reacţii violente numai pentru că populaţia din regiunile respective privea măsura aceasta ca pe o lovitură dată unor privilegii străvechi, deci însăşi libertăţii lor, o încălcare atît a unor drepturi ale lor, cît şi a cuvîntului regilor. De unde şi faimoasa lozincă: „Trăiască regele fără gabelă!". De unde şi *manifestul* în favoarea libertăţii normande *a semeţului şi neîmblînzitului căpitan Jean Nuds-Piedz, general al armatei obidiţilor* (1639):

Jean Nuds-Piedz est vostre suppost,
II vengera votre querelle,
Vous affranchissant des impostz,
II fera lever la gabelle
Et nous ostera tous ces gens
Qui s'enrichissent aux despens
De vos biens et de la patrie;
Cest luy que Dieu a envoye
Pour mettre en la Normandie
Une parfaite liberte**[55].

Nu-i deloc excesiv aşadar să descoperim împreună cu Y.-M. Berce în spatele răzvrătiri-

* Impozitul pe sare (N. tr.).

** Jean Desculţul e susţinătorul vostru / El va dezlega plîngerea voastră, / Scutindu-vă de impozite, / El va suprima gabela / Şi-i va înlătura pe toţi aceşti oameni / Care se îmbogăţesc pe seama / Avutului vostru şi al patriei; / Pe el Dumnezeu 1-a trimis / Să »• statornicească în Normandia / O libertate deplină.

lor fiscale de odinioară ciocnirea a două culturi: una orală, cutumieră, în defensivă, „luîn-du-şi modelele dintr-un trecut imuabil", cealaltă scrisă, modernă, cotropitoare, primejdios de novatoare[56]. Ar fi părut oare hîrtia timbrată* la fel de odioasă dacă n-ar fi fost kn-pusă unor populaţii în mare parte analfabetă? Aceleaşi structuri mentale explică revolta (aşa-numiţilor) „tard-avises" (tîrziu-dumiriţi — n.tr.) din^ Quercy în 1707 împotriva edictului care instituia controlori ai actelor extrase din registrele parohiale[57]. Arderile frecvente de arhive în timpul răscoalelor de odinioară nu se explică oare tocmai prin frica şi ura poporului analfabet faţă de cuvîntul scris?

Noile impozite au fost însoţite nu numai de o hîrţogărie fără precedent, ci şi de înfiinţarea unor organisme de percepere cu care lumea nu era obişnuită şi care constituiau tot atîtea motive de panică. Pentru încasarea birurilor în Franţa secolului al XVII-lea, unele provincii reprezentative au fost reduse la condiţia de provincii elective**, iar funcţionarii financiari, ataşaţi în mod tradiţional intereselor oraşului sau ale provinciei lor, au fost destituiţi treptat în favoarea unor perceptori salariaţi, revocabili, a căror numire se făcea de către intendent***. Astfel, în opinia publică, noile impozite se asociau în mod indisolubil cu termenul de *horsains* (venetici). Perceptorii

---

' Este vorba de jceea ce se numea „Declaration sur papier timbre" — declaraţie făcută pe o foaie de hîrtie purtînd pecetea statului şi, în filigran, preţul acestei foi. (N. tr.).

** în original *pays d'etats* şi *pays d'elections* — forme de organizare administrativă specifice în Franţa Vechiului Regim. Este vorba de provinciile alipite coroanei mai tîrziu, în care, sub denumirea de *etats provinciaux,* funcţiona încă o adunare a celor trei stări (nobilime, cler şi starea a treia compusă din burghezi, artizani, agricultori) în opoziţie cu circumscripţiile financiare administrate de reprezentanţi aleşi. (N.tr.).

*** Agent al puterii regale, investit cu atribuţii *K* nelimitate în una sau mai multe provincii. (N. tr.). !•

şi gabelierii de toate categoriile au apărut ca nişte oameni veniţi de aiurea pentru a stoarce de biruri o comunitate din care nu făceau parte. In 1639, (aşa-numiţii) „Nu-pieds" (desculţi — n.tr.) din Normandia de jos s-au adunat, înarmaţi ca să-şi apere patria „asuprită de partizani* şi gabelieri" şi „să nu rabde nici un fel de necunoscuţi" în parohii[58]. *Manifestul pentru Jean Nudz-Piedz* lansa în a treia lui strofă această exclamaţie semnificativă:

Et moy je souffriray ung peuple
languissant Dessoubz la
tyrannie, et qu'un tas de
Horzai
ns, L'oppressent tous Ies jours
avecques leurs
partys![59]**

Studiile recente despre răscoalele de odinioară au dovedit că, în majoritatea lor covîrşitoare, aceste răscoale aveau o dominantă „mizoneis-tă"***. Conservatoare şi paseiste, ele făceau uneori referinţă explicită — sau de cele mai multe ori trimiteau în mod inconştient ■— la mitul pierdutei vîrste de aur, la închipuitele tărîmuri de belşug şi huzur în care oamenilor le-ar fi plăcut să se întoarcă. Milenariştii le şi zăreau iarăşi la orizont. Sub forma lui atenuată, acest mit convingea populaţiile de existenţa pe vremuri a unui stat fără impozite şi tiranie, sub Ludovic al XH-lea, de exemplu. Aoest lucru îl afirma şi Jean Nudz-Pieds în faţa răsculaţilor normanzi din 1639:

---

* în Franţa vechiului regim, foarte bogaţi financiari constituiţi în partide sau societăţi în scopul încasării anumitor impozite — „adevărat soi de vipere care de cum au ieşit din găoace au dus-o la moarte pe muma lor Franţa", cum spune Etienne Pasquier (1529—1615), jurisconsult şi magistrat francez. (N. tr.).

** Iar eu voi suferi pentru un popor istovit / Sub tiranie, şi pe care o grămadă de venetici / îl asupresc zi de zi cu birurile **lor.**

*** Cu alte cuvinte ostilă noutăţii şi schimbărilor. (N.tr.).

> . •,'•;■ Je rendrai en bref la premiere franchise Du noble, du paisan, et de la saincte Eglise, Je veux dire en l'etat ou nous etions alors Que Louis Douziesme menait un siecJe d'or[60]*

Utopia statului fără impozite a străbătut secolele. Astfel, în Franţa, s-a crezut în uşurarea bruscă şi chiar în abolirea fiscalităţii, la moartea lui Carol al V-lea, la urcarea pe tron a lui Henri al II-lea, la moartea lui Ludovie al XIII-lea, la cea a lui Ludovic al XlV-lea, în momentul întrunirii statelor generale de către Ludovic al XVI-lea ca şi atunci cînd s-a răspândit în sate ştirea despre zilele pariziene de la 1848[61]. Multă vreme, o componentă majoră a unui astfel de mit a fost credinţa în „nesfîrşita bunătate" a suveranului. El trecea drept părintele supuşilor săi; n-avea altă dorinţă decît să uşureze viaţa poporului, numai că era înşelat de miniştrii săi şi de agenţii locali ai acestora. De aceea, secole de-a rîn-dul, revoltele n-au fost îndreptate împotriva regelui — personaj sacru, mai presus de oriee bănuială —, oi doar împotriva nevrednicilor săi slujitori. Cerîndu-i iertare lui Henri al II-lea, în 1549, bordelezii i-au atras sincer atenţia că

> „Răscoala nu ţintise eîtuşi de puţin să încalce autoritatea sa, ci doar să pună stavilă marilor jafuri făptuite de perceptorii gabelei, căci nu mai puteau îndura aceste poveri[62]".

A te revolta însemna deci a-1 ajuta pe rege să se deseotorosească de lipitorile naţiunii. Dealtfel, periodic, circula ideea că prinţul doreşte această cooperare activă şi că, din cînd în cînd, cere şi recomandă poporului să-şi facă singur dreptate. G. Lefebvre a scos în evidenţă acest

---

* Voi reda într-un cuvînt vechea libertate / A nobilului, a ţăranului şi a sfintei Biserici, / Vreau să zic starea în care ne aflam pe atunci / Cînd Ludovic al Xll-lea ocîrmuia un secol de aur.

element de psihologie colectivă în timpul tulburărilor rurale din vara lui 1789. După 14 iulie, mulţi ţărani credeau că Ludovic al XVI" lea hotărâse abrogarea puterii privilegiaţilor şi că redactase dispoziţii în acest sens, numai că un grup de conspiratori împiedică publicarea lor, iar preoţii refuză să le dea citire cu prilejul predicii. în ciuda acestei tăceri, erau convinşi că regele ordonase incendierea castelelor şi acordase un răstimp de cîteva săptă-mîni pentru această sfîntă îndeletnicire[63]. O asemenea mitologie mai supravieţuia în 1868. La acea dată, unii ţărani din ţinuturile Angou -mois şi Perigord au fost convinşi că împăratul îngăduise oficial cîteva zile de jaf — un jaf care, bineînţeles, n-ar fi fost decît o formă populară de justiţie[64]. Astfel, sunt puţine violenţele colective de odinioară fără o referinţă cel puţin implicită la un trecut idilic, fără teama de noutăţi şi de străinii care le aduceau, fără să intre în joe una sau alta dintre suspiciunile viscerale pe care oamenii le încercau faţă de cei străini de propriul lor univers: ţăranii faţă de citadini, citadinii faţă de ţărani, şi unii şi alţii faţă de vagabonzi. Toate aceste frici au acţionat din plin în Franţa în timpul tulburărilor din 1789—1793.

Frica şi refuzul noutăţilor le regăsim şi în frămîntările şi revoltele religioase din secolele XVI şi XVII. Protestanţii nu doreau nici pe departe să inoveze. Obiectivul lor era acela de a se întoarce la puritatea bisericii primitive şi de a curaţi Logos-ul divin de travestirile care îl trădau. Trebuiau izgonite, la nevoie cu forţa, numeroasele adăugiri idolatre şi superstiţioase pe care oamenii, înşelaţi de Satan, le „introduseseră", le „născociseră", le „făuriseră", de-a lungul secolelor, în detrimentul mesajului de izbăvire. Indulgenţe, pelerinaje, cultul sfinţilor, slujbe în latină, spovedanie obligatorie, legăminte monastice, mesa papis-79 taşă trebuiau măturate pentru ca omul să poată

păşi din nou spre Domnul pe calea cea dreaptă a Bibliei. A doborî, cum cerea Luther, cele „trei ziduri ale romanităţii" (adică superioritatea puterii pontificale asupra puterii civile; dreptul pe care şi—1 arogă papa de a interpreta numai el singur Scripturile; preeminenţa papei asupra conciliilor) însemna a lucra pentru Dumnezeu împotriva lui Antihrist şi a repune, în lumea creştină, lucrurile la locul ce li se cuvine[65]. Nici Luther nici Calvin n-au aprobat distrugerile de imagini. Au fost însă depăşiţi în Germania, în Elveţia, în Ţările de Jos şi în Franţa de activişti care au împins doctrina învăţată pînă la consecinţele ei extreme. Or, doctrina considera imaginile o iconografie superstiţioasă eare-1 îndepărtează pe credincios de Dumnezeu cel adevărat. A le distruge însemna a restitui cultului o autenticitate umbrită de-a lungul secolelor. însemna de asemenea, într-un anume fel, a imita conduita şi sfînta mînie a lui Isus cînd i-a izgonit pe neguţători din Templu.

*'

> Nigrinus, superintendent* al landului Hes-sen, afirma într-o predică din 1570: „Să nu uităm eă aceasta e dreptatea şi pedeapsa Domnului. El ameninţa de multă vreme casele Ide pierzanie spirituală şi templele idolilor, vestind eă în curînd se vor spulbera în cenuşă. Acum trebuie să se împlinească voinţa lui; aflaţi că de nu se va ivi nimeni să-i săvîrşească hotărîrea, Domnul mînios îşi va arunca trăsnetul pentru a nimici toţi idolii[66]".

Astfel, întreg demersul protestant, pînă şi în violenţele sale, se voia întoarcere la trecut, referinţă la vîrsta de aur a Bisericii primitive, refuz al inovaţiilor profanatoare acumulate de papism de-a lungul timpului.

---

* în general, înalt demnitar,

administrator general. La protestanţi, cazul de faţă, cleric însărcinat cu supravegherea unei eforii, a unei provincii sau a unui „Land" (N. tr.).

Dar populaţiile se obişnuiseră cu imaginile, cu ceremoniile, cu cele şapte taine bisericeşti, cu ierarhia, cu organizarea catolică în general. De aceea, protestanţii le-au apărut multor credincioşi ca nişte novatori îndrăzneţi, şi au fost consideraţi, din acest motiv, primejdioşi: ei suprimau mesa, vecerniile, postul Paştelui, nu mai recunoşteau autoritatea papală; repudiau în bloG sistemul ecleziastic instituit de secole şi monahismul; depreciau cultul Fecioarei şi al sfinţilor. Adevărul este că introduceau schimbări cu adevărat nemaiauzite chiar în miezul cotidianului. In Franţa, în ajunul războaielor religioase, „conventiculele" protestante — adică întrunirile cultuale ale reformaţilor — au devenit repede subiecte de legende calomnioase, iar comportarea voit austeră a discipolilor lui Calvin a devenit ea însăşi suspectă unui întreg curent de opinie. Regenţa Ţărilor de Jos exprima desigur un punct de vedere comun multor oameni atunci cînd denunţa „pericolul iminent al unei distrugeri şi subminări generale şi apropiate a religiei străvechi şi catolice . . .[67]". Pentru numeroşii săi adversari, cultul protestant a întruchipat „doctrina nouă", „religia nouă". Pe de altă parte, el a fost prezentat în Franţa ca fiind importat din străinătate de „cîinii genevezi". Ca atare, a adopta „moda Genevei" însemna de fapt a-ţi schimba religia, cu toate consecinţele pe care le putea comporta o asemenea decizie. La încoronarea lui Carol al IX-lea (5 mai 1561), cardinalul de Lorena îl avertiza pe tînărul rege că „acela care l-ar povăţui să-şi schimbe religia i-ar smulge în acelaşi timp şi coroana de pe cap". Datoria catolicilor era aşadar aceea de „a păstra eredinţa străveche", de „a restaura sfîntul serviciu divin". In momentul cînd s-a constituit, în 1575, liga de la Peronne, asociaţia principilor, a seniorilor şi gentilomilor a declarat că vrea „statornicirea deplină a legii lui Dumnezeu, re-81 instituirea şi păstrarea serviciului divin în con-

fonnitate cu forma şi maniera sfintei Biserici catolice, apostolice şi romane". Astfel, pe planul psihologiei colective, faptul că erezia era considerată ca un „ulcer", ce trebuie „retezat" şi „rezecţionat", decurgea tocmai din noutatea ei, o noutate de care trebuia neapărat să te aperi.

Spre deosebire de cele întâmplate în Franţa şi în Ţările de Jos, suveranii din Anglia au aplecat balanţa de partea protestantismului. Nu însă fără dificultăţi, căci numeroase revolte au exprimat ataşamentul pe care o parte din populaţii îl păstra în continuare faţă de cultul roman şi de structurile religioase tradiţionale. „Pelerinajul de graţie" (1536), din regiunea York, a fost o răscoală în favoarea mînăs-tirilor pe care stăpînirea îşi propunea să le desfiinţeze. Mînăstirile jucau desigur un important rol economic şi social. Dar pe lîngă acesta, şi în primul rînd, susţinea Aske, conducătorul rebeliunii, ele îndeplineau două funcţii religioase majore: păstrau cu evlavie tradiţia creştină considerata autentică şi propagau religia în rândurile unui popor „nu prea ştiutor într-ale legii divine[68]". Or, tocmai acest popor ţinea la formele îndătinate de închinăciune, aşa cum o dovedesc şi incidentele care au izbucnit în estul Angliei puţin înainte de „Pelerinajul de graţie". La Kendal, în prima duminică după Paşte, credincioşii s-au răzvrătit în biserică şi l-au silit pe preot să rostească rugăciunile pentru papă. La Kirkby Ste-phen, populaţia s-a supărat pentru că preotul neglijase sărbătorirea zilei sfîntului Luca. A-ceeaşi scenă s-a produs într-o localitate din comitatul East Riding, cu prilejul sărbătorii sfîntului Wilfrid[69]. „Cruciaţii" „Pelerinajului de graţie" cereau aşadar în primul rînd „restaurarea" religiei lor. în manifestul lansat eu acest prilej se spunea printre altele:

„Intîi şi-ntîi, privitor la credinţa noastră, vrem ca ereziile lui Luther, Wyclif, Hus, 82

> Melanchthon, Oecolampade, Bucer ... şi alte erezii ale amabaptiştilor să fie anulate şi nimicite în acest regat. In al doilea rînd, ca reşedinţa de la Roma să fie restaurată ca autoritate spremă a Bisericii întru păstorirea sufletelor după datină, şi tot ea să hirotonisească episcopii. .. Abaţiile desfiinţate să fie reaşezate în casele şi bunurile lor . . Fraţii observanţi* să se întoarcă iarăşi la casele lor[70]" . . .

In 1547, revolta din Cornwall a început prin asasinarea la Helston a unui agent al ocîrmuirii; William Body, sosit acolo pentru a pune în aplicare directivele de reformă religioasă ale lui Eduard al Vl-lea şi ale protectorului Somerset. După uciderea lui, unul dintre instigatorii rebeliunii a declarat public în piaţa mare: „Cine va cuteza să treacă de partea acestui Body şi să urmeze asemenea lui noile mode, va fi pedepsit în acelaşi fel[71]". Stindardul rebelilor (care au trecut curînd după aceea la asediul Exeterului) purta simbolic cele cinci răni ale lui Cristos, un potir şi un chivot, aceste două obiecte sacre fiind menite să marcheze ataşamentul faţă de cultul tradiţional.

Conflictele confesionale din secolul al XVI-lea pot fi aşadar privite ca o cioenire dramatică între două maniere de a refuza noutăţile. Unii voiau să izgonească scandaloasele adiţiuni papale sub acumularea oărora Biserica romană îngropase treptat Biblia. Ceilalţi se cramponau de formele de cult aşa cum îl ştiau din copilărie şi cum îl practicaseră străbunii lor. Toţi priveau spre trecut. Nici unul nu s-ar fi vrut novator. Schimbarea constituia pentru oamenii de odinioară o perturbare a ordinii; neobişnuitul era trăit ca o primejdie. In Germania protestantă a sfîrşi-

* *Observanţi* sau *observantini:* călugări aparţinînd unui ordin nesupus vreunei reforme şi care au păstrat regula iniţială a ordinului respectiv (N. tr.).

tului de secol XVI, cînd s-a luat în discuţie adoptarea calendarului gregorian pus la punct la Roma în 1582, au izbucnit proteste violente şi au apărut unele tendinţe de panică: lumea se temea de o baie de sînge! Calendarul acesta nu-i cumva papist? Asta era afirmaţia de suprafaţă. Dar în profunzime, o asemenea modificare nemaipomenită în calculul zilelor produsese desigur o perturbare[72].

Depărtarea, noutatea şi alteritatea înfricoşau. Nu mai puţin temut era însă şi aproapele, adică vecinul. în marile ansambluri ale uni-j versului nostru concentraţionar, oamenii se ig^ noră deseori de la o uşă la alta pe acelaşi palier. Cunoaştem mai bine zgomotele din a-partamentul alăturat decît chipul locatarilor săi. Trăim în cenuşiul şi în monotonia unui anonimat repetat de o sută de ori. Odinioară, dimpotrivă, — în „acea lume pe care noi (în mare parte) am pierdut-o" — oamenii îşi cunoşteau vecinul şi deseori îl cunoşteau prea bine chiar. Prezenţa lui apăsa. Un orizont îngust aducea veşnic cot la cot aceiaşi oameni, delimitînd un cerc de patimi încăpăţînate, de uri reciproce, hrănite necurmat de noi ranchiune. De aceea, un prieten în preajmă era un noroc nepreţuit.

„Ai vecin bun, ai dimineaţă bună" repetă proverbele[73], nu fără să insiste în mod semnificativ asupra adevărului opus: „Cînd vecinul e hain, dimineaţa *e* un chin" (secolul XIII, *Romanul lui Fierabras)* „Cu vecinul ticălos di-mineţile-s pe dos" (secolul XIII, *Romanul Vulpoiului,* versul 3527[74]). Vecinul este cu atît mai redutabil cu cît nimic nu-i scapă. Ochiul lui scrutător îţi cotrobăieşte prin existenţă din zori şi pînă-n seară, cît e anul de lung. „Vecinul ştie tot", ne încredinţează un aforism din secolul al XV-lea[75]. In lumea de astăzi, sentimentul dominant între vecini este indiferenţa; în cea de altădată, era neîncrederea; deci teama. Ca atare, trebuia să-ţi suprave-

ghezi aproapele şi să fii întotdeauna în stare de alertă în preajma lui: „Omul din privire se cunoaşte" (secolul al XlII-lea) „Cum e portul, şi purtarea" (secolul al XVI-lea[76]).

Cei şi cele care au fost denunţaţi ca vrăjitori şi vrăjitoare erau îndeobşte oameni pe care acuzatorii lor îi eunoşteau bine sau îşi închipuiau că îi cunosc bine şi le iscodiseră zi de zi comportările suspecte: la liturghie se duc rar sau se poartă necuviincios sau primesc cuminecătura cu gesturi bizare; trecînd în dreptul cuiva i-au făcut un farmec de ursită rea îmbrîncindu-1 sau pufăindu-i în obraz suflarea lor înveninată sau aruncîndu-i o privire diabolică — deochindu-1. Intră aşadar aiei în joc un factor de proximitate, izvor al ostilităţii. Pe de altă parte, vecinii nu cunoşteau doar persoana în cauză, ci şi pe tatăl ei mort la închisoare, sau pe mama ei, tot vrăjitoare. Din astfel de antecedente, opinia publică şi experţii deduceau de comun acord şi culpabilitatea copiilor. In spatele anumitor acuzaţii de vrăjitorie, demonologii şi judecătorii bănuiau adeseori motive ascunse de răzbunare. Dar ideea pe care şi-o făceau despre Satan ■— şi vom reveni asupra ei mai departe — i-a determinat să autentifice spaimele populare şi să întărească deci discursul de suspiciune exprimat de o civilizaţie în care aproapele era mai adesea duşman decît prieten. Ei au teoretizat sub formă de modele unele practici de relaţii duşmănoase. în sinistra lucrare, ce a fost biblia atâtor inchizitori, *Malleus maleficarum* (prima ediţie în 1486)*, Institoris, autorul principal, povesteşte depoziţia unei femei „onorabile" din Innsbruck:

---

* *Malleus maleficarum* („Ciocanul vrăjitoarelor") de Jakob Sprenger şi Heinrich Krämer *(Institoris),* doi călugări dominicani. Lucrarea comporta patru părţi: identificarea ereziei şi a vrăjitoriei; analiza maleficiilor; moduri de reprimare, interogatoriile, torturile sau „spovedaniile" şi exorcismele ce trebuie 85 aplicate. (N. tr.).

„**In** dosul **casei, a declarat ea, am o** grădină; e lipită de grădina vecinei. într-o zi, am văzut că cineva croise, nu fără stricăciuni, o trecere prin grădina ei şi a mea. M-am plîns vecinei, supărîndu-mă un pic, drept să spun mai mult de pagubă decît de trecerea aceea .. .". Vecina, furioasă, a plecat bodogănind ceva. După cîteva zile, continuă declaranta, „numai ce simt că mă prind nişte dureri de burtă cumplite şi nişte junghiuri dinspre stingă spre dreapta şi dinspre dreapta spre stînga, de parcă mi-ar fi străpuns cineva pieptul cu două săbii sau cuţite". Or, vecina perversă pusese sub pragul duşmancei sale „o păpuşă de ceară lungă de-o palmă, străpunsă din toate părţile, cu coastele străbătute de două spelci chiar pe locul în care dinspre dreapta spre stînga şi dimpotrivă simţeam junghie-turile acelea . .. Mai erau acolo şi nişte săculeţe cu fel de fel de grăunţe, seminţe şi oscioare[77]".

Citind *Preceptoriul legii divine* de **Nider*,** *Malleus* relatează un alt tip de acţiune diabolică împotriva vecinilor. Doi vrăjitori din împrejurimile Bernei

„ştiau, cînd aveau ei poftă, să mute de pe un ogor învecinat pe ogorul lor, fără să fie văzuţi de cineva, o treime din bălegar, paie şi grăunţe sau orice alta; ştiau să stîr-nească furtunile cele mai vijelioase şi vîn-toasele cele mai pustiitoare însoţite de fulgere; ştiau fără să fie văzuţi, să arunce în apă, sub ochii părinţilor, copiii care se plimbau pe malul apei, să pricinuiască ster-păciunea oamenilor şi a dobitoacelor; să lovească în fel şi chip pe oarecine şi avutul său; cîteodată să abată chiar şi trăsne-

---

* *Johannes Nider* (1380—1438), dominican, profesor de teologie la Universitatea din Viena, autor de lucrări despre vrăjitorie (N. tr.).

tul asupra cui voiau ei; şi să prMnuiasă şi alte răni unde şi cînd dreptatea lui Dumnezeu le-o îngăduia[78]".

Afirmaţiile din *Malleus* îşi găsesc ecoul în procesele de vrăjitorie din secolele XVI şi XVII. In *Demonomania* sa, Jean Bodin* menţionează „judecarea unei vrăjitoare acuzată că şi-a so-lomonit vecina în oraşul Nantes" şi care a fost arsă pe rug[79]. într-un dosar încă inedit despre maleficiile aruncate asupra dobitoacelor şi a oamenilor în regiunea Sancerre, între 1572 şi 1582, unul dintre acuzaţi, Jehan Cahouet, este împricinat astfel: „E vrăjitor, mînă şi adună lupii unde vrea el şi-i zgorneşte la vale din pădurile de pe unde se află, prilejeşte ciumă şi pagubă vecinilor şi abate prăpădul în vite mari şi mici, ori asmuţind lupii asupra lor ori ucigîndu-le cu tot soiul de farmece . . . astfel eă bagă groaza în vecinii lui[80]". în epidemiile demoniace care au răvăşit Europa în secolele XVI şi XVII, relaţiile de vecinătate ostilă apar în prim plan: între două sate apropiate sau între clanuri rivale în interiorul aceleiaşi localităţi. In 1555, la Bilbao, sunt întemniţate pentru vrăjitorie 21 de persoane din aceeaşi familie, Ceberio, acuzate de un grup de săteni care îi duşmăneau[81]. Purtările nelegiuite puse pe seama vecinilor suspecţi deveniseră clişee. Un exemplu printre multe altele: gesturile „diabolice" ale Claudinei Triboulet, care a sfîr-şit prin a fi condamnată la moarte în 1632 de judecătorii tribunalului din Luxeuil. Cu cinci franci, ea cumpărase un polog de la o oarecare Lucie Coussin. Cînd aceasta din urmă scoate punga la cumpărături, nu mai găseşte în ea decît praf. Peste cîtva timp, Claudine îi aduce Luciei o pîine. La ora prînzului, tă-ind-o, Lucie descoperă în miezul ei un pă-

* Jean Bodin (n. 1530—1596) publicist celebru, profesor de drept la Toulouse, ale cărui cărţi au fost condamnate de Inchiziţie, din cauza simpatiei sale •» pentru calvinism. (N.tr.).

ianjen uriaş. Dă fuga la preot care binecuvântează pîinea. Păianjenul moare pe loc ... şi dispare. Va să zică era chiar diavolul. Cu toate acestea, de ziua Sfîntului Laurenţiu, Lucie mă-nîncă o pară pe care i-o dăduse Claudine: curînd simte că „o arde în gîtlej". Nenorocita trebuie exorcizată la Besan9on. Nu mai încape nici o îndoială, Claudine e o vrăjitoare[82]. Inutil să înmulţim asemenea anecdote care se repetă la nesfîrşit din Elveţia[83] pînă în Anglia şi din Franţa pînă în Germania. Elocvente sunt, în schimb, două cuantificări aduse de A. Macfarlane: din 460 de inculpări pentru maleficii în faţa tribunalului din Essex, între 1560 şi 1680 doar 50 pun în cauză victime care nu locuiesc în acelaşi sat cu persoana acuzată de vrăjitorie. Şi numai cinci denunţuri menţionează o distanţă mai mare de cinci mile între acuzator şi acuzat. Puterea făcătorilor de farmece nu se întinde aşadar mai mult de cîteva mile[84]. Deja în 1584, lucidul Reginald Scott notase că raza lor de acţiune magică era egală cu cea a contactelor lor sociale[89]. Procesele de vrăjitorie pun aşadar într-o lumină violentă pentru noi — datorită şi perioadelor de criză — tensiunile şi suspiciunile care stră-băteau odinioară în permanenţă o civilizaţie a convieţuirii „faţă-n faţă", ce condamnă în mod aproape obligatoriu una sau mai multe persoane din fiecare sat la condiţia de fiinţă primejdioasă. Putem aduce în această privinţă şi o dovadă a *contrario:'* în Nou-Franţă a se-eolelor XVII şi XVIII, procesele de vrăjitorie erau extrem de rare, deşi în cazul dat al unei populaţii rurale care hulea la tot pasul, trăind, ca şi cea din întreaga Europă, într-o atmosferă saturată de magie, sub supravegherea bănuitoare a unui cler militant, ne-am fi putut aştepta la o mai mare frecvenţă a unor astfel de proeese. In America, în schimb, familiile imigranţilor francezi trăiau separate între ele de întinderi nesfîrşite. Aici, vecinul nu constituia o ameninţare. Dimpotrivă, prezenţa lui 88

era eăutată, fiecare tindea să se apropie de colonul cel mai apropiat ca să scape de capcanele singurătăţii şi ale indienilor[86]. A denunţa şi a determina condamnarea altui francez din America însemna a te pune pe tine însuţi în primejdie, a te izola şi mai mult în mijlocul unui univers duşmănos. în Europa, dimpotrivă, pînă la revoluţia industrială şi mi-graţiile masive către oraşe, a acţionat adeseori un fenomen de suprapopulare rurală generatoare de conflicte interne.

Neîncrederea în vecin, ce pare să fi stat la originea multor denunţuri pentru vrăjitorie, era o constantă a civilizaţiilor tradiţionale. Şi poate că vom înţelege mai bine ce s-a petrecut pe vremuri în Europa noastră citind următorul apolog extras dki Lie-Tzeu.

> Un om nu-şi mai găsea securea. L-a bănuit pe băiatul vecinului că i-ar fi luat-o şi s-a pus să-1 pîndească.
>
> Umbletul acestuia era cît se poate de vădit umbletul unui hoţ de securi. Vorbele pe care le rostea nu puteau fi deeît vorbe de hoţ de securi. Tot felul lui de-a fi şi purtările lui trădau omul care a furat o secure.
>
> Dar, pe neaşteptate, scormonind pămîn-tul, omul a dat de securea cu pricina. A doua zi, cînd s-a uitat iar la fiul vecinului, băiatul nu vădea nici în umblet, nici în purtare nimic care să trădeze un hoţ de securi[87]".

Printre notabilităţile unui sat, exista întotdeauna cîte un personaj, bărbat sau femeie, cunoscător de formule şi practiei de vindecare, la îngrijirile căruia se recurgea în cazuri de boală sau de rănire. în raza notorietăţii sale, această îndeletnicire îi conferea personajului respectiv putere şi autoritate, a-trăgîndu-i însă totodată suspiciunea Biserieii pentru faptul că foloseşte o medicaţie neau-89 tentificată de autorităţile religioase şi univer-

sitare. Cînd reţetele sale dădeau greş, începeau să circule pe seama lui zvonuri acuzatoare, cum că puterea îi vine de la Satan şi se slujeşte de ea ca să ucidă şi nu să vindece. In consecinţă, risca rugul pe care a pierit -— un caz printre multe altele — tămăduitoarea scoţiană Bessie Dunlop în 1576[88]... Et. Del-cambre a scos bine în relief suspiciunea cu cafe erau priviţi în secolele XVI şi XVII tămăduitorii şi tămăduitoarele din Lorena. Convingerea judecătorilor şi a clerului în această privinţă a sfîrşiţ, scrie el, „prin a influenţa prostimea: oricine se ocupa în Lorena cu îngrijirea bolnavilor prin descîntece sau pelerinaje ori îi lecuia ou o iuţeală aparent supranaturală era numaidecît suspectat de vecinii săi de pact cu diavolul[89]".

Această bănuială apăsa şi mai greu asupra moaşelor, situate la convergenţa a două interogări ameninţătoare, una formulată de opinia publică la nivelul ei cel mai umil, cealaltă de către depozitarii ştiinţei. Cum condiţiile de igienă erau jalnice şi starea sănătăţii populaţiei adeseori deficientă, mortalitatea infantilă era uriaşă pe vremuri, iar cazurile de copii născuţi morţi foarte frecvente. Ceea ce nu împiedica nici mirarea nici suspiciunea părinţilor cînd naşterea se termina rău. Era de ajuns ca într-un sat sau într-un cartier oarecare numărul acestor deznodăminte tragice să sporească pentru ca bănuielile să se îndrepte numaidecît spre moaşa răspunzătoare. Pe de altă parte însă, teologii susţineau că Satan se bucură cînd copiii mor nebotezaţi pentru că nu ajung în rai. In această optică, moaşele nu erau oare auxiliarii privilegiaţi ai Impieliţatului? Cu atît mai vîrtos cu cît, în fierturile lor spurcate, vrăjitoarele obişnuiau, aşa credea lumea, să vîre bucăţi de copii nebotezaţi. Astfel, moaşa era hăituită din două părţi. în cursul epidemiilor demoniace, ea a fost fără îndoială persoana cea mai ameninţată din sat, aproapele cel mai bănuit. Un capitol întreg din *Malleus* 90

lămureşte „Felul cum moaşele vrăjitoare supun copiii la cele mai mari cazne":

„Să amintim din nou cele apărute în mărturisirile slujnicei judecate la Breisach: «Moaşele pricinuiesc cele mai mari străcăciuni credinţei". Aceasta s-a văzut dealtminteri limpede şi din mărturisirile altor femei eare au fost apoi arse pe rug. Astfel, în oraşul Thann, din dioceza Basel, o vrăjitoare arsă pe rug recunoscuse că a ucis peste patruzeci de prunci în felul următor: la ieşirea lor din pînteeele mamei ea le înfigea prin creştet un ac în creier. Alta, din dioeeza Strasbourg, recunoscuse că a ucis atîţia prunci că nici nu le mai putea ţine socoteala". „Cît despre temeiul acestor fapte, urmează *Malleus*, e de presupus că vrăjitoarele le săvârşesc silite de duhurile rele şi împotriva voinţei lor. Diavolul ştie într-adevăr că din cauza osîndei celei veşnice şi a păcatului originar aceşti eopii sunt lipsiţi de împărăţia cerurilor. Mai mult, în felul acesta judecata de apoi, după care demonii vor fi trimişi la chinurile veşnice, este amînată: împlinirea numărului celor aleşi se face mai tîrziu, după care lumea urmează să ia sfîr-şit. Şi apoi. .. vrăjitoarele trebuie să prepare din aceste mădulare fel de fel de unsori pentru propria lor folosinţă. Dar ca să trezim ura împotriva unei crime atît de groaz-nice, nu putem trece sub tăcere cele ce se întîmplă: eînd nu ucid copiii, ele îi oferă demonilor în chip de nelegiuit prinos. De îndată ce copilul s-a născut, dacă însăşi mama lui nu-i vrăjitoare, moaşa îl scoate din odaie chipurile să-1 încălzească; apoi, ridicîndu-1 în braţe, îl oferă lui Lueifer, prinţul demonilor, precum şi altor demoni; toate acestea în bucătărie, deasupra focului[90]".

Documentele lorene dovedesc conjuncţia pe plan 91 looal a avertismentelor oe decurg din *Malleus*

©u anchetele inchizitoriale. „Moaşele, scrie Et. Delcambre, erau categoria cea mai suspectată de maleficii" (provocînd avorturi accidentale şi naşteri de copii morţi). Una dintre ele, originară din Raon-1'Etape, a mărturisit că „Jupîn Persin — aşa îl numea ea pe Satan — o îndupleca ... să ucidă toţi pruncii pe care îi moşea ... Ca să nu primească botezul". Datorită ei, Jupîn Persin ar fi „dus la sabat mai bine de doisprezece" prunci lipsiţi de taina botezului[91]. Provocatoare de avorturi şi vrăjitoare virtuale, moaşele au fost strict supravegheate de Biserica tridentină* care a cerut parohilor să ancheteze asupra lor şi să verifice dacă ştiu să administreze botezul.

3. Astăzi şi mîine; maleficii şi divinaţie

Omul de odinioară, mai ales în universul rural, trăia captiv într-un mediu ostii unde, la fiecare pas, se ivea ameninţarea unei primejdii. Una dintre acestea merită o atenţie deosebită: *„în*-nodarea brăcinarului"**. Se credea că vrăjitorul sau vrăjitoarea poate să-i facă pe soţi neputincioşi sau sterpi — cele două infirmităţi erau deseori confundate — înnodînd un şiret în timpul ceremoniei de căsătorie şi rostind în acelaşi timp nişte formule magice, iar uneori arun-cînd un bănuţ peste umărul mirelui. O tradiţie multimilenară care circula la diferite niveluri eulturale şi atestată de-a lungul timpurilor de Herodot, de Gregoire de Tours, de numeroase statute sinodale şi de demonologi afirma exis-

---

* Biserica romano-catolică, care a adoptat decretele de reformă stabilite de Conciliul din Trento (1545—1563), care pune bazele Contrareformei. (N. tr.).

•* *In original:* „le nouement de l'aiguillette". In accesoriile vestimentare ale epocii, „aiguillette" este şiretul cu care se prindeau nădragii (Ies chausses) de vesta scurtă cu mîneci („pourpoint"). Altfel spus, un fel de brăcinar. „Innodarea brăcinarului" era un gest simbolic malefic despre care se credea că are ca efect impotenţa masculină. (N. tr.).

tenta unor sterilităţi şi impotente provocate prin vrăji. *Mdlleus* afirma că vrăjitoarele pot împiedica „erecţia mădularului trebuincios împerecherii rodnice" şi „fluxul esenţelor vitale . . . astupînd aproape cu desăvîrşire canalele seminale pentru ca sămînţa să nu coboare spre organele generatoare şi să nu fie ejaculată sau să fie ejaculată fără folos . . . Ele pot în aşa ehip lega prin farmece puterea genitală încît bărbatul devine incapabil de copulare, iar femeia de concepţie. Temeiul unor astfel de practici este acela că împotriva acestui act care a răspîndit pe lume primul păcat Dumnezeu îngăduie mai multe lucruri decît împotriva celorlalte acte omeneşti[92]".

E. Le Roy-Ladurie notează pertinent că în-nodarea brăcinarului, aşa cum se imagina pe atunci, consta „într-un nod castrator menit să vatăme zona genitală" şi că credinţa în această ligatură este veche şi larg răspîndită, căei o întîlnim atît pe cele două ţărmuri ale Medite-ranei cît şi în sud-estul african. Se poate ca acest tip de vătămare să fi fost inspirat, cel puţin la noi, de tehnica folosită de veterinari pentru a castra berbecii, taurii sau mînjii. Intr-adevăr, ei legau testicolele sau sacul scrotal cu un şiret de cînepă, de lînă sau de piele: practică binecunoscută de Olivier de Serres*[93]. în acest fel se restabileşte posibila trecere, în mentalitatea veche, de la îndemînarea veterinarilor la vră-jile aruncate asupra unor oameni.

In Occident, secolele XVI şi XVII au cunosut o recrudescenţă a acestui maleficdu. Intre 1596 şi 1598, elveţianul Thomas Platter descoperă în Languedoc o adevărată psihoză a înnodării brăcinarului: „(Aici), scrie el exagerînd desigur, nici zece căsătorii dintr-o sută nu se celebrează public la biserică. (De teama farmecelor) perechile, însoţite de părinţii lor, se duc pe ascuns în satul vecin ca să primească binecuvîntarea

* Olivier de Serres (1539 — 1619), agronom francez (N.tr.).

nupţială". în repetate rînduri, între 1590 şi 1600, sinoadele provinciale din sudul Franţei îşi exprimă îngrijorarea atît faţă de practicile de castrare eît şi faţă de atitudinea pastorilor care, înduplecaţi de temerile mirilor, acceptă să celebreze căsătoriile în afara parohiei lor. împotriva unor astfel de maleficii, credincioşii trebuie să se încreadă numai în Dumnezeu şi JIU în vrăjitorul care „dezleagă"; preoţii, la rîn-dul lor, vor fi şi ei sancţionaţi dacă vor bine-euvînta însoţirea matrimonială în afara bisericii lor:

„Pentru a se preîntîmpina o nenorocire de care mulţi sînt loviţi în biserici de către eei Gare înnoadă brăcinarele, pastorii vor arăta din nou şi cu toată tăria în predicile lor că această nenorocire se trage fie din necredinţă fie din slăbiciune de credinţă şi că astfel de vrăji sunt nelegiuite; şi mai nelegiuită este conduita celor care cer ajutor slugilor lui Satan pentru a fi dezlegaţi, leacul căutat de ei fiind mai rău deeît boala de care suferă şi care nu trebuie tămăduită decît prin post, rugăciune şi îndreptarea vieţii lor. De asemenea, în formularul de excomunicare pe care îl rostesc public înainte de joia Paştelui, după cuvîntul idolatru, ei vor adăuga: toţi vrăjitorii, vracii şi des-cîntătorii". (Sinodul din Montauban, 1594). „La întrebarea .. ., este îngăduit să se a-corde o dispensă celor care vor să se căsă-torească în afara bisericii lor pentru a evita farmecele şi înnodarea brăcinarului? Sinodul răspunde că asemenea căsătorii nu trebuie îngăduite, iar cei în cauză să fie exor-taţi să nu dea prilej unor astfel de lucruri care purced din necredinţă sau din slăbiciune de credinţă" (Sinodul din Montpel-lier, 1598[94]).

In 1622, Pierre de Lancre confirma la rîndul său că frigiditatea cauzată de înnodarea brăcinarului este atît de răspîndită în Franţa din 94

vremea sa încît oamenii de bine, nemaiîn-drăznind să se însoare ziua, cer binecuvînta-rea însoţirii lor noaptea. Ei speră să se sustragă astfel diavolului şi acoliţilor săi[95]. Despre omniprezenţa, dacă nu a farmecelor, cel puţin a fricii pe care o inspirau, documentele din secolele XVI—XVII sunt foarte numeroase. J. Bodin declară în 1580: „Dintre toate mîrşăviile magiei, nici una nu-i atît de răspîndită, nici atît de dăunătoare, ca oprelişţea pusă celor care se căsătoresc, numită *înnodarea brăcinarului;* sunt pînă şi eopii care şi-au făcut dintr-asta o îndeletnicire[96]. . ." Boguet, „magistrat în comitatul Burgundiei", reia aceleaşi afirmaţii într-un *Cuvînt de afurisenie a vrăjitorilor . ..* apărut în 1602: „Practica (acestui male-ficiu), scrie ,el, este astăzi mai obişnuită ca oricînd: pînă şi copiii se ocupă cu înnodarea brăcinarului. Faptă ce merită o pedeapsă exemplară[97]", încă în 1672, un. misionar eudist*, stră-bătînd Normandia, comunică superiorilor săi că peste tot n-aude vorbindu-se „decît de bră-cinare înnodate[98]". Şi mai elocventă este lista pe care o dă J.-B. Thiers, preot al diecezei din Chartres, într-un *Tratat despre superstiţii privitoare la toate tainele bisericeşti* (Ed. I, 1679). Ea conţine deciziile coneiliare sau sinodale a-junse la cunoştinţa autorului, prin care se condamnă practica înnodării brăcinarului: pentru perioada 1529—1679, Thiers menţionează treisprezece cazuri faţă de cinci în secolele anterioare. De asemenea, el aduce mărturia a 23 de ritualuri**, toate posterioare anului 1480, adăugind: „Celelalte ritualuri (cele pe care nu le-a citat) nu vorbesc altfel în predicile lor[99]". Efectiv, între 1500 şi 1790, nici un ritual francez nu omite să condamne praGtica înnodării brăcinarului şi rugăciunile menite s-o exorcizeze.

* Membru al unei congregaţii religioase instituite în 1643, la Caen, de Jean Eudes. (N. tr.).

** Aici cu sensul de carte conţinînd riturile de cult sau ceremoniile care trebuie respectate precum " şi diverse formule de exorcizare. (N. tr.).

nupţială". în repetate rînduri, între 1590 şi 1600, sinoadele provinciale din sudul Franţei îşi exprimă îngrijorarea atît faţă de practicile de castrare cît şi faţă de atitudinea pastorilor care, înduplecaţi de temerile mirilor, acceptă să celebreze căsătoriile în afara parohiei lor. împotriva unor astfel de maleficii, credincioşii trebuie să se încreadă numai în Dumnezeu şi nu în vrăjitorul care „dezleagă"; preoţii, la rîn-dul lor, vor fi şi ei sancţionaţi dacă vor bine-euvînta însoţirea matrimonială în afara bisericii lor:

> „Pentru a se preîntîmpina o nenorocire de care mulţi sînt loviţi în biserici de către eei Gare înnoadă brăoinarele, pastorii vor arăta din nou şi cu toată tăria în predicile lor că această nenorocire se trage fie din necredinţă fie din slăbiciune de credinţă şi că astfel de vrăji sunt nelegiuite; şi mai nelegiuită este conduita celor care cer ajutor slugilor lui Satan pentru a fi dezlegaţi, leacul căutat de ei fiind mai rău decît boala de care suferă şi care nu trebuie tămăduită decît prin post, rugăciune şi îndreptarea vieţii lor. De asemenea, în formularul de excomunicare pe care îl rostesc public înainte de j6ia Paştelui, după cuvîntul idolatru, ei vor adăuga: toţi vrăjitorii, vracii şi des-cîntătorii". (Sinodul din Montauban, 1594). „La întrebarea .. ., este îngăduit să se a--corde o dispensă celor care vor să se căsătorească în afara bisericii lor pentru a evita farmecele şi înnodarea brăeinarului? Sinodul răspunde că asemenea căsătorii nu trebuie îngăduite, iar cei în cauză să fie exor-taţi să nu dea prilej unor astfel de lucruri care purced din necredinţă sau din slăbiciune de credinţă" (Sinodul din Montpel-lier, 1598[94]).

In 1622, Pierre de Lancre confirma la rîndul său că frigiditatea cauzată de înnodarea brăeinarului este atît de răsjpîndită în Franţa din 94

vremea sa incit oamenii de bine, nemaiîn-drăznind să se însoare ziua, cer binecuvînta-rea însoţirii lor noaptea. Ei speră să se sustragă astfel diavolului şi acoliţilor săi[95]. Despre omniprezenţa, dacă nu a farmecelor, cel puţin a fricii pe care o inspirau, documentele din secolele XVI—XVII sunt foarte numeroase. J. Bodin declară în 1580: „Dintre toate mîrşăviile magiei, nici una nu-i atît de răspîndită, nici atît de dăunătoare, ca oprelIştea pusă celor care se căsătoresc, numită *înnodarea brăcinarului;* sunt pînă şi eopii care şi-au făcut dintr-asta o îndeletnicire[96]. . ." Boguet, „magistrat în comitatul Burgundiei", reia aceleaşi afirmaţii într-un *Cuvînt de afurisenie a vrăjitorilor . . .* apărut în 1602: „Practica (acestui male-ficiu), scrie ,el, este astăzi mai obişnută ca oricînd: pînă şi copiii se ocupă cu înnodarea brăcinarului. Faptă ce merită o pedeapsă exemplară[97]". Încă în 1672, un. misionar eudist*, stră-bătând Normandia, comunică superiorilor săi că peste tot n-aude vorbindu-se „decît de bră-cinare înnodate[98]". Şi mai elocventă este lista pe care o dă J.-B. Thiers, preot al diocezei din Chartres, înbvun Tratat *despre superstiţii privitoare la toate tainele bisericeşti* (Ed. I, 1679). Ea conţine deciziile coneiliare sau sinodale a-junse la cunoştinţa autorului, prin care se condamnă practica înnodării brăcinarului: pentru perioada 1529—1679, Thiers menţionează treisprezece cazuri faţă de cinci în secolele anterioare. De asemenea, el aduce mărturia a 23 de ritualuri**, toate posterioare anului 1480, adăugind: „Celelalte ritualuri (eele pe care nu le-a citat) nu vorbesc altfel în predicile lor[99]". Efectiv, între 1500 şi 1790, nici un ritual francez nu omite să condamne praGtica înnodării brăcinarului şi rugăciunile menite s-o exorcizeze.

* Membru al unei congregaţii religioase instituite în 1643, la Caen, de Jean Eudes. (N. tr.).

*' Aici cu sensul de carte conţinînd riturile de cult sau ceremoniile care trebuie respectate precum şi diverse formule de exorcizare. (N. tr.).

In faţa unei primejdii atît de mari (odată, i s-au enumerat lui J. Bodin cele 50 de feluri de a se înnoda şiretul de piele[100]), J.-B. Thiers expune vreo douăzeci de remedii, în afară de exorcisme şi fiertura de prescurariţă. Iată spre exemplu cîteva dintre ele:

„Se pun laolaltă în pielea goală cei doi însurăţei, şi bărbatul trebuie să sărute degetul gros de la piciorul stîng al nevestei, iar nevasta degetul gros de la piciorul stîng al ' bărbatului[101]".

„Se borteşte un butoi de vin alb neînceput şi primul vin care curge se trece prin inelul dăruit nevestei în ziua nunţii[102]".

„Să-ţi treci udul prin gaura cheii bisericii unde te-ai însurat[103]".

„Şapte dimineţi de-a rîndul, la răsăritul soarelui, să spui anumite rugăciuni, cu spatele întors către soare[104]".

„Să faci precum un oarecare cleric din Châteaudun. Qnd doi însurăţei veneau să-i spună că li s-au făcut farmece, acesta îi ducea la el în şură, îi lega de un stîlp faţă în faţă, cu stîlpul între cei doi;îi bătea cu vergile în cîteva rînduri; după care îi dezlega şi-i lăsa toată noaptea împreună, dîndu-le fiecăruia cîte o pîine de două parale şi-o bărdacă de vin şi încuindu-i cu cheia. A doua zi dimineaţa, se ducea să le deschidă uşa către ceasurile şase şi-i găsea sănătoşi, iubeţi şi prieteni la toartă[105]".

Acelaşi autor mai relatează că „în multe locuri, viitorii soţi pun în încălţările lor cîţiva bănuţi însemnaţi, ca să nu li se înnoade brăcinarul[106]". Multe dintre aceste remedii magice, mai ales cele care prescriu să se treacă vin alb sau urină printr-un inel sau prin broasca de la uşa bisericii unde s-a celebrat cununia sunt, evident, menite — conform principiului magie al similitudinii — să înlesnească însoţirea sexuală. E. Le Roy-Ladurie crede că bănuţii 96

ascunşi în încălţămintea bărbatului reprezintă în mod simbolic organele sexuale puse astfel la adăpost de farmecele vrăjitorilor. însăşi varietatea reţetelor folosite spune destule despre îngrijorarea populaţiilor. înainte de a enumera aceste remedii, J.-B. Thiers descrie comportamentul de panică declanşat de înnodarea brăcinarului printre cei care se închipuiau victime ale acestui maleficiu:

„Beteşugul acesta îi zbuciumă atît de tare pe cei loviţi, că sînt gata să facă orice pentru tămăduirea lor; că-i scapă Dumnezeu sau dracul, prea puţin se sinchisesc, totul e să-i scape cineva[107]".

Afirmaţie foarte îndrăzneaţă în contextul epocii şi care dă măsura unui anume tip de frieă. Dar insistînd asupra acesteia, în secolele XVI şi XVII, nu cumva suntem victimele unei erori de optică explicabilă prin raritatea relativă a documentaţiei pînă la apariţia tiparului şi abundenţa ei crescândă de după aceea? Oare? Contemporanii au avut totuşi impresia unei ameninţări care de puţină vreme căpătase o nouă dimensiune. Putem recuza din capul locului mărturia lor? Un călugăr celestin*, părintele Crespet, care publică în 1590 *Două Cărţi despre ura împotriva lui Satan*, aduce chiar o datare exactă. El declară că înnodările de brăcinar s-au înmulţit începînd din anii 1550—1560. Tot el ajunge să stabilească o relaţie între această epidemie şi îndepărtarea de la dreapta credinţă:

„Niciodată părinţii noştri, afirmă el, n-au experimentat atîtea farmece şi maleficii la taina căsătoriei, ca de treizeci sau patruze« de ani încoace, de cînd ereziile mişună şi a pătruns ateismul[108]".

* Ordin religios înfiinţat în secolul al XlII-lea de Pierre de Moren, devenit papă sub numele de Celestin V. (N. tr.)tv

Pe bună dreptate ne putem întreba aşadar dacă lucrările savante n-au oglindit o situaţie, dacă nu inedită, cel puţin mai îngrijorătoare decît în trecut şi caracterizată printr-un număr sporit de cazuri de amenoree, de avorturi — acestea din urmă fiind considerate pe atunci *ca o* variantă a sterilităţii feminine — şi mai ales de neputinţă masculină. Şi unele şi altele, în special incapacităţile feminine, pot fi ra-portate la o malnutriţie care s-a agravat fără îndoială în mediul rural după perioadele de foamete din secolul al XlV-lea, apoi din pri-eina relativei suprapopulări din secolul al XVI-lea, a epidemiilor şi a ravagiilor cauzate în mediul rural de trecerea diverselor armate. La indivizii cu sănătatea mai şubredă, aceste insuficienţe alimentare provocau cu siguranţă o stare cvasi-permanentă de oboseală şi depresiune propice amenoreelor, avorturilor spontane şi chiar impotenţei. Dar ceea ce i-a izbit mai cu seamă pe contemporani — şi nu se poate explica numai prin malnutriţie -— este frigiditatea masculină, aşa cum mărturisesc simultan scrierile lui Rabelais, ale Iui Brantome, ale lui Montaigne, ale lui Bodin şi ale preotului Thiers. Cînd acesta din urmă aminteşte de meditaţia clericului din Châ-teaudun (flagelarea soţilor goi), este vorba de o terapeutică menită în primul rind să în-fierbînte sîngele bărbatului. Dar din ce cauză la începutul Timpurilor Moderne impotenţa masculină este mai frecventă decît înainte vreme, şi încă la asemenea proporţii încît înnodarea brăcinarului, „vechi rit ţărănesc, iese din obscuritatea lui rurală[109]" pentru a pătrunde la nivelul culturii (scrise)? Trebuie oare pus acest fenomen în raport cu răspîndirea sifilisului începînd din secolul al XlV-lea? Asemenea explicaţie nu s-ar adeveri decît pentru un număr limitat de cazuri, această boală provocînd impotenţa doar în formele sale ultime. J.-L. Flandrin sugerează că reculul vîrstei căsătoriei o dată cu reprimarea 98

mai severă a heterosexualităţii în afară şi înainte de căsătorie prin cele două reforme religioase — cea catolică şi cea protestantă — ar fi provocat, o creştere a masturbaţiei şi, consecinţă implicită, o anumită neputinţă în momentul căsătoriei[110]. Acestei ipoteze i se poate adăuga şi alta, mai cuprinzătoare, ce ne duce spre complexul de castrare şi blocajele psihice — acestea invocate clar de Mon-taigne şi evidente la toate nivelurile culturale, în capitolul consacrat „puterii închipuirii", Montaigne notează şi el că printre contemporanii lui se vorbeşte în mod constant despre înnodarea brăcinarului şi analizează cu multă pătrundere mecanismul inhibiţiei:

> „Şi cred deopotrivă că aceste înnodări caraghioase (înnodările de brăcinar), de care lumea noastră se simte atît de încătuşată că de altceva nici nu se mai vorbeşte, purced fără doar şi poate din îngrijorare şi din teamă. Pentru că mi-a fost dat să aflu că cineva de care pot răspunde ca de mine însumi şi nu poate fi bănuit nicicum de bicisnicie, şi nici pe atît că i s-ar fi făcut farmece, auzind povestea unui prieten pe care 1-a prins o sfîrşeală neobişnuită toc-Imai cînd se cuvenea cel mai puţin şi aflîndu-se apoi el însuşi într-o împrejurare asemănătoare, grozăvia acelei povestiri i-a izbit deodată aşa de tare închipuirea, oă aceeaşi nenorocire s-a abătut şi asupra lui; şi de atunci tot aşa păţea, amintirea urîtă a păţaniei sale canonindu-1 şi tiranizîn-

Ne vine în minte, cu acest prilej, o ipoteză care poate că nu se potriveşte în cazul persoanei menţionate de Montaigne, dar e greu de respins în multe altele: o cauză importantă a acestor inhibiţii psihice n-ar putea fi oare discursul antifeminist al predicatorilor şi al demonologilor[112] — un discurs care a atins '99 culmea violenţei şi a audienţei între 1450 şi

1650? Agravînd frica de femeie, aruncând suspiciunea asupra sexualităţii, „această blestemată concupiscenţă", devalulnd căsătoria, „această condiţie prin ea însăşi deosebit de primejdioasă[113]", ei au culpabilizat populaţiile, sporind fără îndoială printre cei mai timoraţi teama de actul sexual. Din acest moment, s-a pornit la căutarea vinovaţilor, aceştia fiind descoperiţi în universul vrăjitoriei despre care predicatorii şi demonologii nu mai conteneau să tot vorbească. Astfel, malnutriţia,
0 creştere a masturbaţiei şi blocajele psihice,
urmare a unei culpabilizări sporite, şi-au con
jugat probabil efectele pentru a întări în Oo-ţ
cidentul de început al Timpurilor Moderne
teama de înnodarea brăcinarului.

Aceasta nu era decît unul dintre numeroasele maleficii temute pe vremuri. J.-B. Thiers, care altminteri respinge atîtea superstiţii, crede că e de datoria lui să-şi lămurească cititorii cu privire la numărul şi varietatea farmecelor oare îi ameninţă. Cartea lui, consultată aicn într-o ediţie tîrzie (1777), prezintă un catalog GU adevărat etnografic al fricilor cotidiene de odinioară. Preotul din Perche deosebeşte în primul rînd trei categorii de maleficii: „somnificul", „amorosul" şi „duşmanul". Vom insista aici asupra a două dintre ele:

„(Primul) se săvîrşeşte cu ajutorul anumi-'■*, tor băuturi, al anumitor buruieni, al anu-■„' mitor droguri, al anumitor vrăji şi-al anu-' mitor practici de care vrăjitorii se folosesc pentru a adormi oamenii şi dobitoacele, ca după aceea să poată mai lesne otrăvi, ucide, jefui, pîngări, sau răpi copii pentru făcăturile lor.

1 Maleficiul duşman este tot ce pricinu-
• ieste, tot ce poate pricinui şi tot ce se folo
seşte pentru a vătăma, într-un fel sau altul,
mintea, trupul sau ursita cuiva, atunci cînd
asta se face pe temeiul unui legămînt cu ,
,-; diavolul". .

M

Urmează lista impresionantă a „maleficiilor duşmane", în fruntea cărora figurează, fireşte, înnodarea brăcinarului. Tonul este de rechizitoriu[114]:

„(Este un maleîiciu) să împiedici săvîrşi-rea tainei căsătoriei prin înnodarea brăm-narului sau printr-altă practică superstiţioasă. Să trimiţi lupi printre turmele de oi şi în stîne; guzgani, şoareci, gărgăriţe sau coropisnite şi viermi în hambare; omizi, lăcuste şi alte gîngănii pe ogoare ca să strice grînele; soboli şi chiţorani în grădini ca să prăpădească pomii, legumele şi fructele. Să împiedici oamenii să mănînce, pu-nînd pe masă sub farfuria lor acul cu care s-a cusut giulgiul vreunui mort. Să abaţi boli moleşitoare şi îndelungate asupra oamenilor şi a dobitoacelor, astfel încît să se sfîrşească văzînd cu ochii, fără să li se poată veni într-ajutor cu leacuri obişnuite. Să ucizi oamenii, dobitoacele şi roadele pămîntului prin mijlocirea unor prafuri, unor ape şi unor droguri magice .. . Să pui la uscat pe cuptor o anumită buruiană ca să ia mana vacilor ... Să înmoi o mătură în apă ca să aduci ploaie şi să pricinuieşti pagube aproapelui... Să spargi coji de ouă mierlii, după ce le-ai înghiţit miezul, pentru ca şi duşmanii noştri să fie zdrobiţi aşijderea... Să te slujeşti de un os de mort ca să abaţi moartea asupra cuiva, săvîrşind anumite făcuturi şi rostind anumite cuvinte ... Să abaţi moartea asupra dobitoacelor lovindu-le cu un beţi-guş şi zicînd: «Te ating ca să pieri...» Să faci păpuşi din ceară sau din noroi, sau din orice altceva, să le străpungi, să le apropii de foc, sau să le sfărimi pentru ca oamenii sau dobitoacele vii, după chipul cărora au fost făcute, să simtă aceleaşi vitregii şi vătămări în trupul şi în fiinţa lor... Să legi de vatră sau să frigi pe

frigare anumite părţi dintr-un cal, sau din vreun alt dobitoc mort prin farmece, şi să le înţepi cu ace, ţepi sau alte ascuţişuri, pentjru ca vrăjitorul care a aruncat farmece să se usuce puţin cîte puţin şi să aibă pînă la urmă parte de moarte crîn-cenă... Să stîrneşti furtuni, grindină, vijelii, trăsnete, tunete, vîntoase ca să răzbuni vreo ocară ... Să împiedici pe careva să doarmă vîrîndu-i în pat un ochi de rândunică. Să pricinuieşti sterpăciunea femeilor, iepelor, vacilor, oilor, caprelor etc, pentru ta să-ţi păgubeşti duşmanii. Să faci ce se cheamă *punere de cep* (prin această vrăjitorie împiedici oamenii să-şi sloboadă udul. ..) Prin acelaşi maleficiu, vrăjitorii vîră ţepi sub potcoavele cailor şi—i şontorogesc; ei leagă vasele pline cu vin, apă sau altă licoare că nu le mai poţi da cep de le-ai face şi o mie de găuri. Să tulburi cugetul oamenilor aşa fel încît să li se rătăcească minţile, sau să le umpli închipuirea cu năzăreli din care să-i apuce năbădăile, pentru ca să tragi foloase din năpasta lor, sau să-i înfăţişezi întru dispreţul celorlalţi. Să dai nopţi rele bărbaţilor şi femeilor (arzînd vreascuri, lumînări, sau menind o stea) ... Să afuriseşti pe cineva stingînd toate luminile din casă, întorcînd spatele vecinelor, rostogolindu-te pe jos şi rostind psalmul CVIII (CIX astăzi). Să ucizi păduchii şi alte gîngănii -»' spurcate care se năpustesc asupra omului, £S> frecîndu-ţi subsuorile cu apă de fîntînă "** ori de izvor şi rostind anumite vorbe".

La capătul acestei lungi enumerări, J.-B. Thiers adaugă că mai există „o infinitate de alte maleficii pe care vrăjitorii şi otrăvitorii le folosesc în toate zilele". Şi, într-adevăr, n-am mai termina de-ar fi să înşirăm toate vrăjitoriile menţionate în procese, lucrări de demonologie, statute sinodale, povestiri de mi-

racole, manuale de confesiune şi tratate de teologie morală păstrate pînă astăzi. Oricum, lista preotului din Perche constituie o mărturie importantă cu privire la o cultură rurală şi magică ce forţează în mod constant barierele culturii savante. Aici domină neîncrederea între vecini şi răzbunările. Apare de asemenea convingerea că nici calamităţile, nici bolile, nici moartea însăşi nu sunt fenomene fireşti, cel puţin în sensul în care înţelegem noi astăzi lucrurile. în sfîrşit, apar la suprafaţă ou o insistenţă simptomatică anumite temeri: de sterilitate, de impotenţă, de nebunie, de „noap-te-rea", de pierderea recoltelor şi a turmelor. Iată-ne chiar în miezul universului fără de vîrstă al fricii. O frică pretutindeni şi veşnio prezentă pentru că natura nu se supune unor legi, totul în ea fiind însufleţit, susceptibil de dezlănţuiri neaşteptate şi mai cu seamă de manipulări îngrijorătoare din partea celor încîrdăşiţi cu făpturile misterioase care domină spaţiul sublunar, capabile în consecinţă să provoace nebunie, boli şi furtuni.

De aceea, este bine să fii prevăzător cu cei care deţin puterea de a acţiona asupra elementelor şi de a da bieţilor oameni sănătate sau infirmităţi, prosperitate sau mizerie. Nu încape nici o îndoială: mulţi europeni de odinioară l-au considerat pe cel numit de Biserică Satan drept o putere ca
103 oricare alta, uneori benefică, alteori malefică, potrivit atitudinii adoptate faţă de el[115]. Luther, în *Marele Catehism,* îi atacă pe cei care „se aliază cu diavolul pentru ca acesta să le dea bani din belşug ori să le înlesnească iubirile, să le apere vitele, să le dea înapoi bunurile pierdute". Henri Estienne* menţionează în 1566 cazul unei „femei simple (care), după ce îi aprinsese o iluminare sfîntului Mihai^ i-a

* *Henri Estienne* (1528—1598), filolog savant şi autor al unor pamflete virulente de orientare calvinistă care i-au atras condamnarea la moarte, de care scapă însă fugind din Paris. (N. tr.).

aprins una şi diavolului care era cu el; sfîn-tului Mihail ca s-o ajute, diavolului ca să n-o urgisească". Un enoriaş din Odenbach (Germania protestantă) declară în 1575, după o recoltă bogată, cum că el crede că de la diavol i se trage atîta belşug de grîne. In secolul următor, părintele Le Nobletz descoperă în Bretania populaţii care îi aduc ofrande Necuratului pentru că îşi închipuie că el a născocit hrişcă. De aceea, după seceriş, ţăranii aruncă cîţiva pumni de seminţe de hrişcă în şanţurile care mărginesc ogoarele de pe care au strîns recolta „să le dea în dar celui faţă de care (se închipuie) îndatoraţi".

A-l supăra pe Satan era aşadar o problemă, ca şi aceea de a-i supăra pe sfinţii destul de puternici ca să tămăduiască boli şi, în aceeaşi măsură, să le şi răspîndească. în Occidentul secolelor XV—XVII, erau cunoscute — şi temute — mai bine de patruzeci de boli desemnate prin numele unor sfinţi[116], aceeaşi infirmitate putînd fi raportată la mai mulţi sfinţi diferiţi. Cele mai redutabile şi aparent *cele* mai frecvente erau *focul sfîntului Anton* (ergotism gangrenos); *boala sfîntului Ioan,* numită şi *boala sfîntului Lou* (epilepsie); *boala sfîntului Acarie* zisă şi *boala sfîntului Mathu-rin* (nebunie); ' *boala sfîntului Roch* sau a *sfîntului Sebastian* (ciuma); *boala sfîntului Fiacre* (hemoroizi şi fibrom anal); *boala sfîntului Maur* sau *boala sfîntului Genou* (gută). Foarte timpuriu, povestirile despre miracole insistaseră asupra răzbunărilor de care erau în stare unii sfinţi ofensaţi. Gregoire de Tours povesteşte că un *om* care îi ponegrise pe sfîn-tul Martin şi pe sfîntul Marţial a surzit, a amuţit şi a murit nebun[117]. în zorii Timpurilor Moderne, majoritatea oamenilor nu gîndea altfel decît în epoca lui Gregoire de Tours*. Un cronicar din secolul al XV-lea consemnează

• *Gregoire de Tours,* episcop şi istoric, autorul primului document al istoriografiei franceze *(Historia Francorum);* a trăit între anii 538 şi 594. (N. tr.).

™

că după ce pustiise mînăstirea Saint-Fiacre, de lîngă Meaux, regele Angliei Henri al V-lea a fost lovit de boala sfîntul Fiacre, descrisă ca „o scurgere din vintre cum nu s-a pomenit şi ou hemoroizi". Şi a murit de pe urma ei în chinuri groaznice. „întins în patul lui de suferinţă, plătea astfel tribut gloriosului confesor sfîntul Fiacre, cum zicea lumea, şi suferea amarnic[118]".

S-ar putea ca, în zelul lor, predicatorii să fi întărit credinţa în sfinţii vindicativi. „Astfel un habotnic din Sinay*, se scrie în *Gar-gantua,* zicea în predicile lui că sfîntul Anton dă brîncă la picioare, sfîntul Eutropie dro-pică, sfîntul Gildas nebunia, sfîntul Genou gută[119]". Luînd adeseori în derîdere frica in-spirată de sfinţii răuvoitori, umaniştii nu fao decît să certifice larga ei răspîndire.

Erasm ironizează într-unui din *Colocviile* sale: „Petru poate fereca poarta cerului.: Pavel e înarmat cu spadă; Bartolomeu cu satîr; Guillaume cu lance. Focul sfînt e la discreţia lui Anton. . . chiar şi Franciso d'Assisi, de cînd a ajuns în ceruri, poate să-i orbească pe oamenii care nu-1 cinsteso sau să le rătăcească minţile. Sfinţii care nu sunt proslăviţi cum se cuvine seamănă boli groaznice[120]". Cu o jumătate de secol mai tîrziu, Henri Estienne se face ecoul lui Erasm în *Apologia lui Herodot:* „ . . . Oricare dintre sfinţi poate lovi cu boala pe care tot el poate s-o lecuiască . . . Este adevărat că unii sfinţi sunt mai apucaţi şi mai primejdioşi decît alţii: printre aceştia sfîntul Anton mai cu seamă, din cauză că pîrjoleşte totul la cea mai mică supărare pricinuită lui sau vreunuia dintre aleşii săi... Şi pe bună dreptate putem zice despre acest sfînt şi despre alţi cîţiva dintre cei mai apucaţi şi mai primejdioşi ce a zis şi un poet latin despre toţi zeii în

* Comună din Belgia, în Flandra orientală. (N. tr.).

general: *Primus in orbe deos fecit ti*-mor*[121]".

Existenţa în Berry a unei fîntîni închinate sfîntului Mauvais (Rău), unde veneau să 6e roage cei care doreau moartea vreunui duşman, a unui rival în dragoste sau a vreunei rubedenii, pe oare s-o moştenească, este încă o demonstraţie exemplară a puterii îngrijorătoare deţinute de sfinţii răuvoitori. Din fericire, nu departe, se înălţa o capelă închinată sfîntului Bon (Bun)[122].

Incepînd din secolul al XVI-lea, procesele de vrăjitorie, predicile, catehismul s-au străduit cu tot mai multă insistenţă să impună în mentalitatea colectivă a ţărănimii deosebirea necesară dintre Dumnezeu şi Satan, dintre sfinţi şi demoni. Totuşi, frica de numeroasele primejdii care împovărau oamenii şi pă-mîntul de altădată persista. Continuau aşadar, în ciuda autorităţilor religioase şi laice, şi unele practici suspecte ca făcliile din prima duminică a păresimilor şi focurile de sfîntul-Ion. Din timpuri imemoriale, în momentul cînd vegetaţia se trezea iarăşi la viaţă, oamenii aprindeau focuri sacre — *bures* sau *bran-dons*** — şi, cu torţa în mînă, străbăteau cîm-purile ca să izgonească duhurile rele şi să conjure insectele[123]. Riturile de sfîntul-Ion aduceau numeroase binefaceri şi ocrotiri. Ierburile culese în noaptea de 23 spre 24 iunie apărau timp de un an oamenii şi vitele de boli şi de accidente. Aceeaşi putere se atribuia si tăciunilor aduşi -acasă, după /cum, cel puţin în Bretania, lumea credea că flăcările acestui foc excepţional încălzeşte sufletele duşilor de pe lume[124]. In ţările protestante şi în diocezele catolice păstorite de episcopi rigorişti, o seamă de interdicţii draconice au

* *In latină:* La început zeul a creat frica în lume (N. tr.).

** *Bure,* cuvînt ieşit din uz: partea superioară a unui cuptor de fierărie; *brandon,* torţă. (N. tr.). •

împins în clandestinitate această formă de magie calificată drept „păgînă[125]. Aiurea, puterea ecleziastică a acceptat, pe linia unei îndelungate tradiţii, să binecuvînteze aceste comportamente şi rituri anterioare creştinismului, rezervîndu-şi dreptul de a condamna practicile care încercau să se sustragă controlului Bisericii. De unde şi un magism creştin care, pînă nu de multă vreme, a rămas una dintre componentele majore ale vieţii religioase din Occident. într-o lucrare, reeditată la Veneţia în 1779, figurează mai bine de o sută de „absolviri, benedicţiuni, conjurări (şi) exorcisme" raportîndu-se exclusiv la viaţa materială: binecuvîntări privind turmele, vinul, pîinea, uleiul, laptele, ouăle, „orice fel de carne", viermii de mătase, cămările, hambarele, patul conjugal, fîntîna cea nouă, sarea pentru vite, văzduhul ca să rămînă senin, sau să aducă ploaie; conjurări ale „furtunii iminente" şi ale trăsnetului. .. ; exorcisme împotriva viermilor, a şobolanilor, a şerpilor şi a tuturor animalelor dăunătoare[126] etc.

Printre acestea din urmă, deosebit de temut era lupul. Dovadă sumedenia de zicale care îl menţionează[127]: „Paza proastă îngraşă lupul", „Lupul tînăr e pradă bună", „Unde s-a pomenit iepure rău şi lup mic!", „Moartea lupului, sănătatea oilor" etc. Apariţia lupilor era deseori semn de foamete: „Foamea goneşte lupul din pădure". Or, cum pe vremuri foamea bîntuia deseori lumea rurală, lupul era un animal temut, misterios (pentru că trăia în păduri) şi teribil de prezent în acelaşi timp. Se spunea: „Cunoscut ca lupul". Cîte nume de aşezări conţinînd cuvîntul „lup[128]"! Dacă am judeca după poveştile şi legendele care au propagat pînă la noi, ecoul acestui cuvînt, strigătul „Săriţi, lupul!" răsuna deseori. Pe bună dreptate sau nu, acesta era semnalul evident de mare primejdie şi, nu o dată, de panică. Pentru inconştientul co- lectiv, lupul era probabil „emisarul sumbru al

lumii chtoniene" (Levi-Strauss). La nivelul reprezentărilor conştiente, el era animalul sanguinar, duşman al omului şi al turmelor, tovarăşul foametei şi al războiului. De aceea, în mod constant, se impunea organizarea de hăituieli colective pentru alungarea lui. Documentele în această privinţă abundă. Vom reţine aici doar două, semnificative şi separate unul de altul în timp şi spaţiu. în 1114, sinodul de la Santiago de Compostela hotărăşte ca în fiecare sîmbătă, exceptînd ajunul Paştelui şi al Rusaliilor, să aibă loc o vînă-toare de lupi la care se participe obligatoriu preoţii, nobilii şi ţăranii nereţinuţi de treburi urgente. Preotul care se va eschiva de la această îndatorire, singura scuză fiind vizitarea unor bolnavi, va plăti o amendă de cinci parale. Nobilul dat lipsă, de asemenea. Ţăranul va da o para sau o oaie[129]. In 1696, abatele din Saint-Hubert, în Luxembourg, publică o ordonanţă în care citim:

> „înştiinţaţi de pagubele pricinuite de lupi în fiecare an printre turmele de pe pămîntul nostru, precum şi printre animalele cu blană de pe terenurile noastre de vînătoare, ordonăm primarilor şi locţiitorilor acestora să preia comanda locuitorilor din jurisdicţia lor pentru a ieşi la vînătoare de lupi ori de cîte ori vremea se va arăta prielnică în iarna acestui an 1696[130]".

In partea de jos a provinciei Berry, vînăto-rile colective de lupi se organizau pînă în secolul al XIX-lea. La sfîrşitul primului război mondial, departamentul Indre rămînea pentru ei o regiune de trecere[13]1.

Nicicînd frica de lup n-a fost atît de puternică în Franţa ca la sfîrşitul războaielor religioase. Pustiirile, izbeliştea ogoarelor pe unde trecuseră oştirile, perioadele de foamete din ultimul deceniu al secolului al XVI-lea au avut drept consecinţă o adevărată invazie de lupi atestată printre alţii de P. de L'Es- 108

toile*: „Războiul sfîrşindu-se între oameni, scrie el în iunie 1598, a început cel cu lupii. Mai cu seamă în Brie, Champagne şi Bassigny se povesteau isprăvi crunte ale amintiţilor lupi[132]". în Bretania, relatează cam tot pe atunci canonicul Moreau, „E groaznic să spui ce nenorociri pricinuiau", năvălind pe străzile din Quimper, ucigînd vite şi oameni în mijlocul drumului, înhăţîndu-i de gîtlej „ca să-i împiedice să strige, iar dacă aveau răgaz destul, ştiau să-i despoaie fără să le sfîşie hainele şi nici măcar cămăşile, că le găseai neatinse lîngă osemintele celor devoraţi" . . . Ceea ce, adaugă autorul, „sporea tot mai mult greşeala oamenilor simpli care ziceau că nu sînt lupi adevăraţi ci pricolici sau oşteni sau vrăjitori preschimbaţi[135]". Situaţia nu-i mai puţin îngrijorătoare cîţiva ani mai tîrziu în Languedoc, judeeînd după hotărîrea pronunţată la 7 ianuarie 1606 de parlamentul din Toulouse:

„Avînd în vedere plângerea înfăţişată de prim-procurorul regelui privind omorurile şi distrugerile săvîrşite de lupi şi fiare sălbatice care au ucis peste cinci sute de ~. bărbaţi, femei şi copii mici în ultimele trei luni în seneşalatele Tholose şi Lauraguois, chiar în împrejurimile şi suburbiile pome-: nitului Tholose, parlamentul ordonă tuţu-'. p,or funcţionarilor regelui. . . să-i adune pe :„' localnici şi să vîneze lupii şi alte fiare săl-batice.. .[134]«

Nu-i deloc întîmplător aşadar faptul că, la confluenţa secolelor XVI şi XVII, demonolo-gii francezi au dizertat abundent despre li-cantropie, iar tribunalele au pronunţat atîtea condamnări de vrăjitori acuzaţi de canibalism[135]. Pot oare unii oameni să se preschimbe

* *Pierre Taisan de L'Estoile* (1546—1611), cronicar francez, autorul unor memorii de o remarcabilă ve- racitate. (N. tr.).

în lupi devoratori? Sau lupii înşişi devin obiectul unei posesii demonice? Sau nu cumva, unii vrăjitori, cu ajutorul diavolului, iau chip de lup, satisfăoîndu-şi astfel instinctele sanguinare? Părerile erau împărţite, nu însă şi certitudinea milenară că lupul este un animal satanic. Cît despre noţiunea de „loup-garou" (pricolici — n.tr.), de origine germanică, şi a-testată în toată Europa, ea semnifică „om-lup", şi traduce foarte bine convingerea profundă a ţăranilor de pe atunci. Încă la sfîrşitul secolului al XVII-lea, în Luxemburg, injuria „loup-garou" sau „louve-garoue" mai era luată foarte în serios şi prilejuia retractări publice[136]. Se impunea aşadar folosirea unor arme excepţionale împotriva unui animal infernal care, potrivit convingerii generale, ataca de preferinţă femeile însărcinate şi copiii în timp ce se jucau la oarecare depărtare de casa părintească. De altfel, acesta a fost şi comportamentul „fiarei" care, în anii 1760, a băgat în sperieţi toată regiunea Gevaudan. O gravură de epocă o descrie ca pe un animal care „seamănă cu un lup, numai că n-are picioarele atît de lungi" şi probabil că, adeseori, lupii erau confundaţi cu această dihanie misterioasă. Panica pe care a stîrnit-o n-a fost de-cît exagerarea, la un moment dat şi într-o regiune anume, a fricii tradiţionale de lup ■— un animal pentru combaterea căruia armele religiei erau binevenite. împotriva lui, era evocat sfîntul Loup, pe temeiul numelui său, ori sfîntul Herve în Bretania. Gloanţele se muiau în aghiazmă. Se rostea „tatăl nostru al lupului" din care preotul Thiers ne transmite una dintre numeroasele variante: „In numele Tatălui, al Fiului şi a Sfîntului Duh, lupi şi lupoaice, vă conjur şi vă farmec, vă conjur în numele foarte sfintei şi preasfintei, aşa cum Maica Domnului a fost însărcinată, să nu răpiţi nici să rătăciţi vreuna dintre dobitoacele din turma mea, fie miei, fie oi. .., nici să le **vătămaţi** cumva[137]". **J.-B. Thiers respingea 11**

această rugăciune pentru că nu avea girul bisericii şi folosea un procedeu magio de con-jurare prin „similaritate" (aşa cum Fecioara a fost însărcinată, să fie şi turma ocrotită). Cererea stăruitoare a populaţiilor, care simţeau nevoia de apărare, subzista însă. Protestantismul a refuzat să dea curs acestei interpelări populare. Catolicismul,, în schimb, cu preţul anumitor precauţiuni, continuă, pînă la urmă, să-i răspundă.

Relaţia strînsă dintre frică şi religie, în lumea creştină, îşi află o exprimare răspicată şi în rugăciunea plină de smerenie adresată în plin secol XIX sfîntului Donat, un martir roman al cărui nume era invocat împotriva trăsnetului şi al intemperiilor:

„Sfînt glorios carele prin caznele îndurate l-ai cunoscut pre Domnul Dumnezeu şi—1 preamăreşti laolaltă cu îngerii şi heruvimii săi şi-ţi bucuri sufletul întru fericirea cea veşnică, te rugăm fierbinte întoarce-te spre noi şi îndură-te de pune vorba cea bună pe lîngă Mîntuitorul Isus ca prin mare mila lui să ne apere de nenorocirea cumplită a grindinii, a vijeliei şi a furtunilor, de urmările funeste ale trăsnetului şi ale altoir grozăvii pustiitoare; fie ca prin sfînta şi puternica ta ocrotire, Dumnezeu să se milostivească şi să ne păzească de toate stihiile potrivnice anotimpurilor şi roadelor pămîntului, bunurile noastre cele mai de preţ şi nespus de trebuincioase vieţuirii noastre şi să depărteze ciuma de turmele noastre şi să ne apere deopotrivă recoltele cu care răsplăteşti veghile şi sudorile truditorului de pe ogoare; şi te mai rugăm să ne păstrezi căminele neatinse de cele stricăciuni mult dureroase făpturilor noastre năpăstuite; milostiveşte-te Doamne de noi şi împlineşte rugăciunile noastre prin mijlocirea prea iubitului 111 şi credinciosului tău servitor sfîntul Donat.

Facă-se voia Ta. De spus în cinstea preafericitului martir şapte Pater dimineaţa şi seara şi şapte Ave".

Această rugăciune trebuie asociată cu numeroase alte practici foarte răspîndite pe vremuri: trasul clopotelor pe timp de furtună, troite puse la răspîntii pentru ocrotirea de grindină a ogoarelor din jur, portul de talis-mane şi de „brevete*" — deseori un scurt ' fragment din prologul Evangheliei sfîntului Ioan etc. în aceste condiţii, este limpede că populaţiile rurale vedeau în preot pe acela care, investit de Biserică cu puteri excepţionale, putea feri un ogor de grindină şi furtuni — manifestări evidente ale mîniei divine, în aprilie 1663, autoritatea episcopală a dio-cezei din Perpignan, cedînd desigur presiunilor publice, a considerat oportun să le rea-mintească preoţilor datoria imperioasă de a nu-şi părăsi parohia în perioadele dominate de furtuni:

„Aflaţi că la actuala noastră adunare ecleziastică discretul procuror fiscal** ne-a adus la cunoştinţă că de multă vreme, judecînd după o seamă de dovezi vrednice de luare aminte, reiese că Domnul Nostru Dumnezeu ar fi indignat şi supărat de numeroasele păcate şi ofense săvîrşite împotriva Divinei Sale Majestăţi. Aceste semne zilnice arată că el ar vrea să ne pedepsească prin pierderea roadelor pămîntului, prin iminente căderi de grindină, furtuni şi vijelii pricinuind mari lipsuri în dioceza noastră, precum şi alte foarte grave prejudicii, destul de noto-

---

* Tot o formă de talisman constînd în cîteva cuvinte sau formule scrise pe un *bref* sau *brevet.* (N. tr.).

** In vechiul regim, *procurorul* sau *avocatul fiscal* **era însărcinat cu supravegherea** aplicării legilor. Epitetul *discret* (cf. lat. *discretus,* „capabil de a discerne") împreună cu acela de *venerabil* se acorda odinioară ca titlu de onoare preoţilor şi doctorilor, în sensul H' academic. (N. tr.).

rii şi de manifeste; şi că sfînta Biserică, mamă preacucernică, dorind să potolească mînia şi indignarea divină, a introdus diferite remedii precum trasul clopotelor, sfintele exorcisme şi binecuvîntări şi alte rugăciuni. Cu toate acestea, s-a constatat că persoanele în cauză, cărora le reveneau amintitele îndatoriri, au dovedit delăsare în îndeplinirea lor.

Ca atare, socotim de datoria noastră ca printr-o măsură potrivită să prevenim asemenea şi chiar mai grave prejudicii şi inconveniente; şi astfel prin conţinutul prezentei, vouă şi fiecăruia dintre voi, la stăruinţa procurorului fiscal, drept prima, a doua şi a treia canonică şi peremptorie moniţiu-ne*, vă punem în vedere că atîta vreme cît roadele pămîntului se vor afla în primejdia de a fi distruse şi stricate de căderi de grindină şi alte furtuni şi vijelii, să rămîneţi neîntrerupt şi personal în bisericile şi parohiile voastre şi să nu vă depărtaţi în nici un chip de ele, ci numai dacă este de neapărată trebuinţă; şi întotdeauna, cînd veţi vedea semne prevestitoare de asemenea furtuni şi vijelii, veţi avea grijă să le exorcizaţi şi binecuvîntaţi prin semnul prea sfintei cruci, trăgînd clopotele şi folosind celelalte remedii introduse de sfînta mamă Biserică în acest scop. Neîndeplinirea acestor măsuri se sancţionează cu o amendă de zece livre, excomunicare majoră**, precum şi alte pedepse, potrivit judecăţii noastre şi potrivit pagubei pricinuite de neglijenţa voastră . . .[13]«".

* In termenii jurisdicţiei ecleziastice, *moniţiunea* este un avertisment al episcopului, care precede excomunicarea. (N. tr.).

** Prin excomunicare *majoră* credinciosul **este** total izgonit din comunitatea Bisericii, spre deosebire de cea *minoră* care are drept efect doar privarea de sacramente. (N. tr.).

Ce semnificau atîtea precauţiuni şi măsuri de apărare, dacă nu faptul că, pe vremuri, viitorul apropiat apărea încărcat de ameninţări şi plin de capcane de care trebuia să te aperi clipă de clipă? De unde şi necesitatea de a examina şi interpreta anumite semne încercînd, datorită lor, să cunoşti dinainte viitorul. „Divinaţia" în înţelesul ei cel mai larg, era — şi încă mai este pentru cei care o practică — o reacţie de frică de ziua de mîine. In civilizaţiile de odinioară, ziua de mîine era mai mult obiect de teamă decît de speranţă.

Astrologia nu-i decît unul dintre domeniile divinaţiei. Dar este acela de care cultura scrisă s-a ocupat cel mai mult. L. Aurigemma aminteşte că în 1925 se inventariaseră în Germania 12.536 de manuscrise cu privire la astrologie, din perioada cuprinsă între secolele al X-lea şi al XVIII-lea[139]. Probabil că această cifră ar trebui înzecită dacă ar fi să efectuăm aceeaşi operaţie pentru întreaga Europă. De-a lungul întregii istorii creştine, discursul teologic s-a străduit să facă distincţia între astrologia licită şi cea ilicită. Sfîntul Augustin admite că stelele pot fi „semne prevestitoare de evenimente, dar fără de amestec în deplina lor săvîrşire". Căci „dacă oamenii acţionează sub constrîngerea cerească, ce loc mai rămîne pentru judecata lui Dumnezeu care este stăpînul aştrilor şi al oamenilor?" *(Conjesiuni,* v, cap. 1). După Toma d'A-quino, importantă este nu numai apărarea libertăţii lui Dumnezeu, dar şi aceea a fiecăruia dintre noi. Nu-i cîtuşi de puţin păcat, scrie el, să foloseşti astrologia „întru prevederea efectelor de ordin corporal: furtună sau vreme frumoasă, sănătate sau boală, belşug sau recolte slabe, şi tot ce ţine deopotrivă de cauze corporale şi naturale. Toată lumea se foloseşte de ea: cultivatorii, navigatorii, medicii. .. Dar voinţa omenească nu-i supusă determinismului astral; altminteri am pierde liberul arbitru şi 11

totodată meritul*" *(Surrnna Theologiae,* II a-II *ae,* chestiunea 95). Această distincţie este reluată de Calvin, dar cu un accent foarte augus-tinian, asupra întregii puteri divine. El opune aşadar astrologia „naturală", întemeiată „pe acordul între stele sau planete şi dispoziţia corpurilor umane", „astrologiei bastarde" care caută să ghicească ceea ce trebuie să li se întîmple oamenilor şi „cînd şi cum trebuie să moară ei". Nesocotind domeniul lui Dumnezeu, aceasta e „superstiţie diabolică . . ., cumplit şi detestabil sacrilegiu". *(Avertisment împotriva astrologiei denumite judiciară™*...).*

Clarificările teologilor s-au izbit multă vreme în practică, şi chiar la cel mai înalt nivel cultural, de ideea unui univers conceput ca integral vitalizat. Pentru contemporanii lui Marsilio Ficino şi chiar ai lui Ambroise Pare şi ai lui Shakespeare, nimic nu este cu adevărat materie şi nu există deos ibire de natură între cauzalitatea forţelor materiale şi eficacitatea forţelor spirituale, acestea explicînd mai ales mişcările planetare. Fiecare destin se află prins într-o ţesătură de influenţe care, de la un cap la celălalt al lumii, se atrag şi se resping. în plus, omul este înconjurat de o puzderie de fiinţe misterioase şi aeriene, cel mai adesea nevăzute, care întretaie necontenit drumul vieţii sale. Aceste două axiome ale ştiinţei de odinioară au fost exprimate foarte limpede de Pa-racelsus:

> „Dumnezeu a populat cele patru elemente cu făpturi vii. El a creat nimfele, naiadele, meluzinele**, sirenele pentru a popula apele;

* Aici, *merit* în sensul teologic: ceea ce depăşeşte stricta îndatorire, îşi are izvorul în caritate şi constituie un fel de creanţă morală transferabilă de la o persoană la alta. (N. tr.).

** Zîne-ondine, sau, după alţi autori, demoni-femele care îşi trag numele de la Melusine, soaţa legendară, jumătate femeie jumătate şarpe, a lui Ray-mond de Lusignan. Prima consemnare a legendei Melusinei datează din sec. XIII. (N. tr.).

gnomii, silfii, duhurile munţilor şi piticii pentru a locui în măruntaiele pămîntului; salamandrele trăitoare în foc. Totul purcede de la Dumnezeu. Toate trupurile sunt însufleţite de un spirit astral de care depind forma, înfăţişarea şi culoarea lor. Astrele g« sunt locuite de spirite de un ordin superior 2\ sufletului nostru, iar aceste spirite prezi-." dează destinele noastre... Tot ce creierul concepe şi îndeplineşte purcede din aştri[1]" ...«.'

Nu aceasta era, desigur, doctrina autorităţilor religioase şi nici părerea lui Montaigne. Dar, în ansamblu, Renaşterea, sprijinindu-se pe o lungă tradiţie, a gîndit ca Paracelsus. De aici încurcătura redactorilor de pronosticuri şi almanahuri — prudenţi pentru că erau supravegheaţi de Biserică şi de stat, dar trebuind în acelaşi timp să răspundă numeroaselor solicitări ale publicului (se cunosc vreo sută de cărţulii franţuzeşti cu preziceri din secolul al XVI-lea[1]**). Deseori ei o scoteau la capăt, eu bună credinţă fără îndoială, împăcînd atotpu-tinţa "divină cu puterea stelelor. Dumnezeu, spun unii dintre ei, este „suveranul Domn atotputernic", şi ca atare creatorul şi „stăpînul" aştrilor. Dar, pe de altă parte, el „a făcut cerurile şi stihiile spre folosul nostru". „El a încrustat stelele pe cer ca să ne folosească drept semne, prin mijlocirea cărora ne este îngăduit să prevedem ceva din viitor privind starea oamenilor, regatelor, religiei şi cîrmuirii acestora". Cu această „pronosticaţie" din 1568, putem compara un text de Charitas Pirkheimer, clarisă* din Niirnberg, care a scris în Memoriile ei:

„Amintesc întîi şi-ntîi prezicerea, cu mulţi ani în urmă, a unui cataclism ce va răvăşi, în anul Domnului 1524, tot ce se află pe faţa pămîntului. Pe vremuri, lumea crezuse

---

* Călugăriţă din Ordinul sfintei Clara, înfiinţat in secolul al XIII-lea (N. tr.).
*

că această profeţie vesteşte un potop. Faptele au arătat apoi că în realitate constelaţiile anunţaseră nenorociri fără de număr [în urma Reformei], mizerii, spaime, tulburări urmate de măceluri sîngeroase[143]".

Convingerea comună pe care o exprimă a-ceste două documente, atît de deosebite între ele, a fost răspîndită secole de-a rîndul la toate etajele societăţii. De aici groaza stîrnită de fenomenele cereşti neobişnuite, printre acestea şi curcubeul. Perturbările pe firmanent şi în mod mai general orice anomalie în creaţie nu puteau prevesti decît nenorociri. Anunţînd unui interlocutor moartea prinţului-elector de Saxa (mai, 1525), Luther făcea următoarea precizare: „Semnul morţii sale a fost un curcubeu pe care l-am văzut, împreună cu Philipp (Melanchthon) într-o noapte din iarna trecută peste Loch.au, precum şi un copil născut aici la Wittenberg fără cap, şi altul eu labele picioarelor întoarse la spate[144]". Populaţiile temătoare pîndeau peisajul ceresc şi descopereau tot soiul de figuri îngrijorătoare. în foile volante din secolele XVI şi XVII abundă asemenea istorii de necrezut în care minunăţii cereşti şi pămînteşti sunt ade-seori asociate:

„Groaznicul şi năstruşnicul semn care s-a văzut deasupra oraşului Paris, cu vijelie, uriaşe vîlvătăi şi lumină, furtună şi fulgere şi felurime de semne [21 ianuarie 1531]."

„Noile şi năstruşnicele semne iscate în regatul Neapolei cu trei sori răsăriţi odată în jurul orelor IV ale dimineţii (august 1531). Aşijderea o femeie în vîrstă de IUI. XX şi VIII de ani [88 de ani] care a născut prunc. Aşijderea o copilă nebună în vîrstă de şapte ani din sînii căreia ţîşneşte apă limpede".

„Un şarpe sau balaur zburător, uriaş şi năstruşnic, ivit şi văzut de fieştecare dea-supra oraşului Paris, miercuri XVIII februarie 1579, după orele două după amiază, pînă seara". ,rui :..;•_.,

• "^ „Fiorosul şi spăimîntosul balaur ivit deasupra insulei Malta, carele avea şapte capete, scoţînd toate laolaltă zbierete şi răcnete, spre tulburarea poporului şi a insulei, şi despre miracolul ce a urmat, pe 15 decemvrie 1608[145]«.

Cometele erau evident temute şi stîrneau o spaimă colectivă. Aşa se şi explică ampla informaţie de care dispunem cu privire la cometele care au înfricoşat populaţiile în 1527, 1577, 1604, 1618: dovadă aceste titluri de ziare şi tratate:

„înfricoşătoarea şi spăimîntătoarea cometă
ce a apărut pe XI octombrie anul MCCCC.
XXVII în Westria, ţinut din Alemania. Aşij-
derea năstruşnicul snop de vîlvori care a
străbătut aproape toată Francia şi zgomotul
înfricoşător ce-1 făcu trecînd deasupra Lyo-
'['. nului pe V ale lunii lui april MCCCCXX-
11 VIII. Aşijderea ploaia cu pietre ce căzu în
• unele părţi ale Italiei în aceeaşi zi şi oră ou
T pomenitul snop de vîlvori ce s-a văzut tre-
' cînd deasupra Lyonului".

„Discurs despre urmările cu care ne ameninţă cometa ivită la Lyon pe 12 ale lunii noiembrie 1577 . . . de Dl. Francois Jundini mare astrolog şi matematician[146]".

;

Nenorocirile prevestite de comete erau dinainte descrise de numeroase profeţii. Iată cîteva dintre cele oare au circulat în Germania protestantă în 1604:

:'■ „Noua cometă care străluceşte pe cer din 16 [1] septembrie 1604 ne dă de veste că se apropie timpul cînd nu vom mai afla nici o casă, -'" nici un singur adăpost în care să n-auzim plînsete, vaiete, strigăte de jale căci grozăvii *, înfricoşătoare se vor abate asupră-ne! Co-"s meta proroceşte mai cu seamă asuprirea şi ~[1] izgonirea preoţilor şi a călugărilor. Mai ales £■' iezuiţii sunt ameninţaţi de varga Domnului. Curînd sărăcia, foametea, ciuma, incendii 118

> necruţătoare şi omoruri cumplite vor semăna groaza în toată Germania". (Profeţia lui Paulus Magnus[147]).
>
> „Această stea uimitoare ne prevesteşte grozăvii cu mult mai crunte decît o simplă cometă, căci ea întrece în mărime toate planetele ştiute, şi n-a fost observată de nici un învăţat de la începutul lumii încoace. Ea vesteşte mari schimbări în religie, apoi un prăpăd cum nu s-a mai pomenit care trebuie să se abată asupra calviniştilor, războiul turcesc, discordii cumplite între principi. Răzmeriţe, măceluri, incendii ne ameninţă şi bat la porţile noastre". (Profeţia lui Albinus Mollerus[148]).

Oamenii bisericii nu pierdeau niciodată prilejul de a folosi aceste semne cereşti ca să-i îndemne pe creştini la penitenţă, anunţîndu-le pedepsele care îi aşteaptă. E sigur însă că atît ei cît şi şefii de state împărtăşeau temerile poporului. Apariţia cometei din 1577 1-a înspăimîntat atît de tare pe principele elector August de Saxa încît i-a cerut cancelarului Andreae şi teologului Sel-nekker să compună rugăciuni liturgice speciale şi a ordonat rostirea lor în toate parohiile statului său[149].

Eclipsele nelinişteau şi ele populaţiile. E-clipsa de soare din 12 august 1654 a stîrnit o adevărată panică la scară europeană stimulată cu anticipaţie de înmulţirea prezicerilor sumbre colportate de o seamă de scrieri astrologice. Aceste preziceri se întemeiau pe prezenţa soarelui, în momentul eclipsei viitoare, sub semnul de foc al Leului şi pe proximitatea sa cu Saturn şi Marte, planete malefice[150]. In Ba varia, în Suedia, în Polonia şi, bineînţeles, în Franţa, puţini au fost oamenii lucizi care să-şi păstreze sîngele rece şi numeroşi, în schimb, cei care au crezut în sfîrşitul iminent al lumii. Un gentilom hughenot din Castres a notat în catastiful 119 său:

„Pe 12 august dimineaţa, în timp ce ne aflam la predică, s-a întâmplat o eclipsă de soare foarte mică, în pofida prezicerilor as-şi trologilor oare susţineau că o să fie foarte sk mare, cu prevestiri funeste despre urmările *-i,..* ei, astfel că nicicînd eclipsă n-a fost aşteptată cu mai multă consternaţie şi spaimă de mai toată lumea care se încuia în case cu .focuri aprinse şi parfumuri. Ca să arăt că noi [reformaţii] trebuie să fim mai presus de temeri sub ocrotirea Domnului, am plecat călare în timpul eclipsei[151]...".

O mărturie asemănătoare găsim în *Corograjia sau descrierea Provenţei* ... a teologului şi istoricului Honore Bouche:

„Cu prilejul unei eclipse întîmplate pe la ceasurile nouă sau zece ale dimineţii de 12 din luna lui august, s-au săvârşit nerozii dintre cele mai mari din cîte s-au pomenit vreodată, nu numai în Provenţa, ci şi pre-tutindenea în Franţa, Spania, Italia şi Germania. Răspîndind unii zvonul cum că cine se va afla pe cîmp în toiul eclipsei nu va mai apuca sfîrşitul zilei, mulţi dintre cei mai săraci cu duhul s-au încuiat în odăile lor. Medicii înşişi au îngăduit astfel de neghiobii, silind lumea să stea cu uşile şi ferestrele ferecate şi să n-aibă în odăi altă lumină fără decît aceea a luminărilor. .., şi în urma zvonului că în ziua aceea toată suflarea o-menească trebuie să piară, zile de-a rîndul pînă la eclipsă duhovnicii nu mai pridideau de mulţimea nemaipomenită vreodată a convertirilor, a spovedaniilor şi a dovezilor de căinţă, astfel că din această scorneală şi frică închipuită, doar Biserica a avut de câştigat de pe urma smintelii poporului. Eu nu încuviinţez totuşi cele întîmplate în multe biserici din această provincie, unde se zice că în ziua aceea sfînta cuminecătură a fost lăsată tot timpul la vedere, clericii îndritu- «0

ind prin asemenea faptă credinţa nesăbuită a prostimii[152]".

Cu privire la panica lyonezilor în 1654, să consultăm şi *Mormlntul astrologiei* (1657), de iezuitul Jacque de Billy. Reamintind prezicerile înfricoşătoare ce precedaseră eclipsa, el povesteşte cu ironie că ele stîrniseră

„o asemenea groază în inimi că pînă şi unii dintre cei cu scaun la cap au simţit că-şi pierd cumpătul; fieştecare alerga la confe-., sional ca să-şi ispăşească păcatele, ceea ce a j pricinuit o întîmplare hazlie la Lyon, căci < văzîndu-se copleşit de puhoiul enoriaşilor [redacted]> săi, oare îi cereau să-i spovedească, un preot fu silit să urce în amvon şi să înştiinţeze mulţimea că n-are de ce să se grăbească aşa de tare întrucît arhiepiscopul a amînat ceremonia eclipsei pînă în duminica următoare[153]".

Spaima provocată de eclipsa din 1654 are şi o cauză particulară: savanţii astrologi calculaseră că potopul producîndu-se în 1656 î.e.n., sfîrşitul lumii va surveni simetric la 1656 de ani de la naşterea Mîntuitorului; eclipsa ar marca aşadar începutul cataclismului final. Dar asemenea „pronosticaţie" nu s-ar fi putut propune populaţiilor fără imensa nelinişte pe care o provoea întotdeauna apariţia unui fenomen ceresc cît de cît neobişnuit şi fără credinţa foarte înrădăcinată că stelele călăuzesc destinul oamenilor şi vestesc totodată hotărîrile divine.

Credinţa în puterile stelelor a crescut în cultura diriguitoare după secolul al XlII-lea[154]. Întoarcerea progresivă la antichitate şi la magia elenistică, traducerea de către Ficino a scrierilor ermetice, difuzarea *Picatrix-vilw**, repunerea în

* Acest manual de magie, compus în arabă în secolul al X-lea, pe baza unor materiale elenistice şi orientale şi tradus în spaniolă în secolul al Xlll-lea, a contribuit în mare măsură la noul succes al astrologiei. Titlul latinesc *Picatrix* pare a fi o deformare a numelui lui Hipocrat. (N. a.).

circulaţie a lucrărilor astrologului latin Firmi-GUS Maternus — aceste cîteva indicaţii fiind alese dintre multe altele — au provocat un interes nou pentru puterile astrale, un interes pe care tiparul 1-a sporit considerabil. Criza bisericii, o dată cu Marea Schismă*, a contribuit şi ea la sporirea acestui interes. Contestarea strue-turilor ecleziastice şi ciocnirile doctrinale au creat o îndoială, o nesiguranţă şi un vid de pe urma cărora a tras foloase noul avînt al astrologiei. O dată cu Nifo, Pomponazzi şi Cardan, astrologii nu s-au sfiit să facă pînă şi horoscopul religiilor — inclusiv al creştinismului. Invadînd conştiinţele, investind ştiinţa, astrologia notifica probabil prin acest nou triumf faptul că frica de stele redevine mai puternică decît speranţa creştină — aceasta mai ales în mediile cultivate ale Italiei Renaşterii. Frescele palatelor italiene — la Ferrara, la Padova, la Roma — şi, în general, iconografia şi poezia consacrate de Renaştere planetelor dovedesa atenţia deosebită care i s-a acordat. O dovedesc, de asemenea, numeroase întîmplări relatate de cronici[155]. în plină Renaştere, astrologia ce bucură de o autoritate suverană în ţara cea mai „luminată" din Europa: Italia. Pentru orice acţiune importantă — războaie, misiuni diplomatice, călătorii, căsătorii —, principii şi consilierii lor consultă stelele[156]. Lui Marsilio Ficino i se cere să indice data cea mai prielnică pentru începerea lucrărilor palatului Strozzi. Iuliu al II-lea, Leon al X-lea şi Paul al III-lea fixează ziua încoronării lor, a intrării lor într-o cetate cucerită sau a unui consistoriu în funcţie de harta cerului. In afara Peninsulei, dar probabil datorită exemplului italian, lumea se comporta, sau se va mai comporta, multă vreme la fel. Louise de Savoie, mama lui Franciso I, îl ia ca

* *Marea Schismă* sau *Schisma din* Occident, între 1378 şi 1429, cînd disensiunile din sînul bisericii catolice au drept urmare o dublă papalitate, la Roma şî Avignon. Se încheie în urma Conciliului de la Konstanz. (N. tr.).

astrolog pe Cornelius Agrippa, magician celebru, iar Catherine de Medicis îl consultă pe Nostradamus. în 1673, Carol al II-lea al Angliei consultă un astrolog pentru a afla cînd anume trebuie să se adreseze Parlamentului. Cu douăzeci şi cinci de ani mai devreme „nivelatorul" William Overton întrebase un cititor în stele dacă e cazul să declanşeze o revoluţie în aprilie 1648. Chiar şi John Locke va fi convins oă ierburile medicinale trebuie culese în anumite momente indicate de poziţia aştrilor[157]. Dacă acesta era comportamentul, la sfîrşitul secolului XVII, al autorului *Creştinismului raţional**, e lesne de închipuit cît de puternică putea fi influenţa astrologiei — şi cît de mare aşadar frica de stele — în epoca lui Shakespeare. După K. Thomas, nicicînd în Anglia ele n-au fost mai evidente, mai ales la Londra, ca pe vremea Elisabethei. Este posibil ca astrologii de dincolo de Canalul Mînecii să fi profitat de devaluarea clerului provocată de repudierea catolicismului.

Ne întrebăm, totuşi, dacă suspiciunea provocată de lună şi legată de frica de noapte, de care vom vorbi în capitolul următor, n-a fost cumva mai veche şi mai generalizată decît ştiinţa astrologilor? în orice caz, numeroase civilizaţii de odinioară au atribuit fazelor lunii un rol decisiv asupra stării timpului, precum şi asupra naşterii şi creşterii oamenilor, animalelor şi plantelor. în Europa de la începutul Timpurilor Moderne, o seamă de proverbe şi de almanahuri franţuzeşti reamintesc cum se poate pactiza totuşi cu acest astru capricios şi îngrijorător, şi cum anume trebuie interpretate formele şi culorile ei:

> Pe cinci ale lunii se va vedea cum va fi timpul toată luna . . . Luna e primejdioasă pe cinci, pe patru, şase, opt şi douăzeci.. • luna sărbezie aduce ploaie şi vijelie, cea

• The *Reasonableness of Christianity* (Caracterul raţional al creştinismului), 1695. (N.tr.).

argintie, timp senin iar cea roşcatioă stîr-s; neşte vînt[158].

j^s

Luna cînd va descreştea, nimica nu semăna, căci de-ai pune oriee-ai pune, nu vei scoate roade bune. Pe lună plină aşijderea, nimica nu semăna[159].

Aceste poveţe erau valabile şi pentru ţăranii englezi, pe care autorii tratatelor de agricultură de la sfîrşitul secolului al XVI-lea îi sfătuiau să strângă recolta cînd descreşte luna şi să semene în faza ei de creştere[160]. Europenii Renaşterii ţineau seama de fazele lunii şi pentru multe alte operaţiuni: tăierea părului sau a unghiilor, administrarea unei pur-gaţii, lăsarea de sînge, plecarea în călătorie, vînzările şi cumpărările, ba chiar şi un început de învăţătură[161]. în Anglia seeolului al XV-lea, era o imprudenţă să te căsătoreşti — sau să te instalezi în casă nouă — cînd luna era în descreştere. Biserica medievală luptase zadarnic împotriva acestor două credinţe[162]. Sunt comportamente magice care îşi aveau rădăcinile în experienţa milenară a unei civilizaţii rurale. Dar ele fuseseră teoretizate de astrologia savantă, care în epoca lui Luther şi a lui Shakespeare se bucura de o deosebită preţuire. In 1660, un expert englez încă mai susţinea că un copil născut pe lună plină va boli toată viaţa[163]. Oamenii instruiţi ştiau că luna controlează fiziologia feminină şi în general umiditatea corpului omenesc; ea călăuzeşte aşadar creierul, partea cea mai umedă a fiinţei noastre, şi ei i se datorează demenţa temperamentelor „lunatice[164]". Expresia savantă a fricii ancestrale de lună reiese şi din poveţele date fiului său de William Cecil, mi- > nistru de finanţe al Elisabethei I, care reco- ' manda o prudenţă deosebită în prima zi de luni din aprilie (aniversarea morţii lui Abel),* a doua zi de luni din august (distrugerea S0-.4 domei şi a Gomorei) şi ultima zi de luni din* decembrie (ziua naşterii lui Iuda). K. Thomas t

recunoaşte în enumerarea acestor trei interdicţii (respectate de unii englezi pînă în secolul al XlX-lea) versiunea deformată şi „bi-blicizată" a unui sfat formulat de Hipoorate care indica drept improprii pentru lăsări de sînge calendele lunilor aprilie şi august, precum şi ultima zi de decembrie, aceste tabuuri fiind transmise civilizaţiei medievale mai ales prin Isidor de Sevilla[165].

Discuţia despre puterea lunii, sau măcar despre cea a majorităţii celorlalţi aştri, alcătuirea unui horoscop şi consultaţiile întemeiate pe cunoaşterea hărţii cereşti presupuneau un nivel de cultură pe care nu-1 puteau avea ghicitorii şi ghicitoarele de la ţară. Ei trebuiau să răspundă totuşi la întrebările îngrijorate ale consătenilor. Şi chiar dacă la oraşe şi în sînul elitelor, creditul astrologiei a crescut în timpul Renaşterii, se pare că numeroasele practici populare de ghicitorie continuaseră, egale cu ele însele atît cantitativ cît şi calitativ, de-a lungul unei durate imense care, în amonte, se cufundă, în bezna timpurilor, iar în aval duc pînă în pragul epocii contemporane. De aceea, directivele Bisericii, vizînd concomitent mai multe straturi de public şi mai multe niveluri culturale, dar adresîndu-se în primul rînd preoţilor care păstoreau populaţiile rurale, se ocupau în aceeaşi măsură, şi chiar mai mult, de celelalte forme de divinaţie decît de astrologie. Şi în această privinţă, cartea lui J.-B. Thiers constituie o mărturie etnografică de o importanţă excepţională, căci enumerările sale, redactate, e drept, într-un limbaj savant, lasă să se întrevadă diversitatea metodelor prin eare, la nivelul cel mai cotidian şi mai umil, se încerca o conjurare a frieii cu tot ce ascunde ea fie în prezent fie în viitor, divinaţia făoînd acest dublu serviciu.

J.-T. Thiers condamnă astfel deopotrivă „divinaţia în general. . ., fiecare specie de di-vinaţie în particular: necromanţia, necio- mantia, necia sau soiomanţia, ce se face in-

vocînd manii sau umbrele morţilor care par să reînvie; geomanţia ce se face prin semnele pămîntului; hidromanţia se face prin semnele apei; aeromanţia ce se face prin semnele aerului; piromanţia ce se face prin semnele focului; lecanomanţia ce se face cu un lighean; chiromanţia sau cercetarea liniilor mîinii; gastromanţia ce se face în vase rotunde de sticlă; metoposcopia, sau cercetarea liniilor frunţii; cristalomanţia ce se face prin cristal; cleromanţia ce se face prin farmece; onihomanţia ce se face cu untdelemn şi funingine pe unghie; coscinomanţia ce se face prin sită sau ciur; bibliomanţia ce se face cu o carte şi mai ales cu o psaltire; cefalaionomanţia ce se face cu o căpă-ţînă de măgar; capnomanţia ce se face eu fum; axinomanţia ce se face cu topoare; botanomanţia ce se face cu ierburi; ihtio-manţia ce se face cu peşti; cele ce se fac cu astrolabul, sau cu haspelul, sau cu dafin, sau cu pirostrii, sau cu agheasmă, sau cu şerpi, sau cu oapre, sau cu făină, sau cu orz, sau prin saliaţie care nu-i altceva decît • -'<: zbaterea şi tresărirea ochilor; sau catoptro-h' manţia ce se face cu oglinzi; sau dactilio-manţia ce se face cu inele".

In continuarea discursului său, J.-B. Thiers condamnă fireşte orice divinaţie prin vise, zborul, ţipetele şi comportamentele animalelor, cît şi prin prevestirile, bune sau rele, deduse din întîlniri şi evenimente întîmplătoare. Dintre toate aceste practici, scrie el, „nu-i una fără de păcat[166]".

Să rezumăm într-un cuvînt acest catalog şi tot ce subînţelege el: odinioară, frica domnea pretutindeni, împresurîndu-i pe oameni din toate părţile.

II

TRECUTUL ŞI TENEBRELE

1, Strigoii

Pe vremuri, în cugetul oamenilor, trecutul nu era niciodată mort de-a binelea şi oricînd putea da năvală, ameninţător, în interiorul pre- zentului. In mentalitatea colectivă, viaţa şi moartea apăreau arareori despărţite printr-o ruptură precisă. Răposaţii îşi aveau locul lor, cel puţin o bueată de vreme, printre acele făp- turi străvezii, pe jumătate materiale, pe ju- mătate spirituale, cu care pînă şi elita epocii popula, asemenea lui Paracelsus, cele patru elemente[1]. Medicul german Agricola*, autorul celebrului *De re metallica* („Despre lucrurile metalice") publieat în 1556, susţinea că în galeriile subterane trăiesc fel de fel de duhuri: unele, inofensive, semănînd cu nişte pitici sau mineri bătrîni cu şorţ de piele în jurul şa- lelor; celelalte însă, luînd uneori înfăţişarea undr cai focoşi, ivatăimă, alungă jsau ucid lucrătorii. Ambroise Pare a scris un capitol întreg din cartea lui *Despre monştri* pentru a dovedi că „demonii sălăşluiesc prin cariere". Ronsard descrie îndelung, în *Imnul demoni'*

• De fapt Georg Bauer (1494—1555), medic şi mineralog, teoretician al ştiinţei mineritului. Lucrarea amintită a apărut Ulterior (1557) în germană, sub titlul *Bergwerksbuch* (Cartea mineritului). (N. tr.)

Zor, făpturile — nemuritoare ca Dumnezeu şi totodată „pline de patimi" ca noi, oamenii •— care străbat spaţiul sublunar. Unele sunt binevoitoare şi „vin din văzduh.../ / Ca să ne împărtăşească vrerea Domnului". Celelalte, dimpotrivă, abat asupra lumii „Ciumă, friguri, lingori, furtuni şi trăsnete. Ele slobozeso în văzduh zvonuri ca să ne sperie[2]", vestesc nenorocirile şi locuiesc în casele bîntuite. L. Febvre a arătat pe drept cuvînt că şi Rabelais adera la această viziune animistă a -universului[3], împărtăşită şi trăită pe vremea aceea atît de oamenii cei mai cultivaţi, cît şi de populaţiile eele mai arhaice din Europa.

într-un astfel de context, concepţia Bisericii cu privire la separarea radicală a sufletului de trup, în momentul morţii, nu putea progresa decît încetul cu încetul. In secolul al XVII-lea, numeroşi jurişti mai vorbesc încă despre cadavrele care încep să sîngereze în prezenţa asasinului desemnat astfel justiţiei. Teologul frate Noel Taillepied, care publică în 1600 un *Tratat despre apariţia duhurilor .. .*, susţine categorîo: „Cînd un tîlhar se apropie de trupul celui ucis de mîna lui, mortul va începe să spumege, să asude şi să dea şi vreun alt semn[4]". El invocă în sprijinul său autoritatea lui Platon, a lui Lucreţiu şi a lui Marsilio Ficino. Medicul Felix Platter vede acest lucru săvîrşindu-se la Montpellier în 1556. în primul act din *Richard al Ill'lea,* Shakespeare perindă cortegiul funebru al lui Henric al VI-lea dinaintea ucigaşului. Ajuns în faţa acestuia, cadavrul sîngerează. Jobe-Duval ne asigură că, în ajunul Revoluţiei, unele tribunale din Bretania mai credeau încă în „cruanta-ţiile*" victimelor. Pe bună dreptate, H. Pla-telle[5] apropie această ordalie de alte indicaţii care, toate, atestă caracterul flotant în uni-

* în original: *cruantations* (sîngerări), cuvînt li vresc şi rar folosit. In latină, cruento-are: a sîngera. (N.tr.).

versul mental de odinioară al frontierei dintre viaţă şi moarte: relicvele perpetuau pe pămînt existenţa unor defuncţi privilegiaţi, sfinţii; iar aceştia aveau dreptul de proprietate asupra bunurilor lumeşti. în dreptul germanic, cadavrele puteau acţiona în justiţie. O zicală cunoscută spunea: „Mortul este mai puternic de-cît cel viu", căci, prin moştenirea lăsată de el, deţinea un ascendent asupra celor vii. Dar mortul putea să-şi exercite puterea asupra celui viu şi într-alt fel. Dansurile macabre puneau într-adevăr în scenă scheletul invincibil care tîrăşte cu de-a sila în hora lui funebră pe oamenii de orice vîrstă şi de orice condiţie. In sfîrşit, în tot Occidentul, se judecau şi se condamnau morţi. In 897, a fost dezgropat la Roma cadavrul papei Formosus, căruia i s-a făcut un proces înainte de a fi aruncat în Tibru. Gest medieval? Nu numai atît. Cînd s-a aflat la Basel, în 1559, că un burghez bogat, Jean de Bruges, mort cu trei ani în urmă, nu-i altul deoît anabaptistul David Jo-ris, judecătorul a ordonat exhumarea sicriului şi extragerea corpului care a fost apoi obiectul unei execuţii postume[6]. De vreme ce morţii sunt judecaţi şi executaţi, cum să nu crezi în puterea lor redutabilă? La 22 aprilie 1494, a murit în preajma Lyonului Philippe de Creve-cceur, care trădase cauza Măriei de Bur-gundia după sfîrşitul tragic al lui Carol Temerarul, predîndu-i lui Ludovic al Xl-lea oraşul Arras. Or, în aceeaşi noapte, s-au prăpădit în Franţa numeroase vii, păsările au scos „ţipete ciudate", pămîntul s-a cutremurat în Anjou şi în Auvergne. Pretutindeni pe unde a trecut trupul său în drum spre loeul de îngropăciune de el însuşi ales, la Boulogne-sur-Mer, „s-au iscat asemenea îngrozitoare vijelii şi cumplite furtuni încît case, grajduri, tîrle, dobitoace, vaci şi viţei pogorau pe firul apei[7]". Iată acum două *exempla* vechi repovestite într-un manuscris despre *Vieţile sfinţilor* datînd din se- colul al XV-lea. Un om avea obiceiul să recite

un de *projundis* ori de cîte ori trecea printr-un cimitir. Or, într-o zi, este atacat de „duşmanii lui cei mai înverşunaţi". Omul nostru aleargă la cimitirul cel mai apropiat unde răposaţii îl apără „vajnic", fiecare ţinînd „în mină o unealtă de felul celei folosite în viaţă... de care duşmanii lui se înfricoşară foarte şi plecară de tot năuci". Cealaltă povestire se înrudeşte îndeaproape cu precedenta, urmmdu-i de altfel imediat în cronică: un preot slujea zilnic o liturghie pentru morţi; a fost denunţat episcopului său (socotindu-se fără îndoială că are venituri prea mari). Prelatul i-a interzis să mai facă această slujbă, dar după o bucată de vreme, se întîmplă să treacă printr-un cimitir. Morţii îl împresoară. Ca să scape, e nevoit să le promită că îi va reda preotului dreptul de a sluji liturghii pentru răposaţi[8]. Apologie a rugăciunii pentru defuncţi, desigur; dar, în acelaşi timp, mărturie a credinţei tn strigoi. Ne putem întreba aşadar dacă evocarea spectrului tatălui lui Hamlet de către Shakespeare şi a statuii Comandorului de către Tirso da Molina e doar un simplu joc? Oare spectatorii acestor piese acceptau o ficţiune deşi nu se lăsau amăgiţi? Sau, dimpotrivă, aderau în majoritatea lor — ceea ce este mai probabil — la credinţa în strigoi? Acesta era de altfel cazul lui Ronsard şi al lui Du Bellay. După cel dintîi, Denise, vrăjitoarea din ţinutul Vendomois, îşi ia seara zborul din casă; ea porunceşte lunii argintii. Oaspete al locurilor însingurate şi al cimitirelor, ea „des-zideşte" trupurile morţilor „întemniţaţi în mormintele lor[9]". Du Bellay reia aceeaşi temă. Apostiro-fînd şi el o vrăjitoare, îi aruncă următoarea învinuire: „Tu poţi scoate sub ocrotirea nopţii negre / Umbrele din mormintele lor / / Şi poţi silnici natura[10]". Teologul Noel Taillepied, vorbind despre reapariţia morţilor, e absolut categorie:

> „Uneori un strigoi se va ivi în casă, ceea ©e simţind, cîinii se vor repezi printre pi-

cioarele stăpînului şi nu se vor da duşi de acolo, căci se tem rău de strigoi. .. Alteori cineva va veni şi va trage sau va lua cu sine aşternutul de pe pat, se va aşeza pe el sau dedesubt, sau se va preumbla prin odaie. S-au văzut oameni ca de foc, călare sau pe jos, binecunoscuţi de toată lumea, morţi cu cîtăva vreme în urmă. Cîteodată şi cei morţi în bătălii sau în patul lor vin să-şi cheme servitorii, care îi recunosc după glas. Adeseori s-au auzit noaptea stafii tîrşind picioarele, tuşind şi oftînd, şi care întrebate ziceau că sunt spiritul lui cutare sau al lui cutare[11]".

Este sau nu cazul ca locatarul să-i mai plătească proprietarului drepturile cuvenite cînd se produc asemenea întîmplări şi casa este bîntuită? La aoeastă întrebare răspunde grav juristul Pierre Le Loyer, consilier al tribunalului din Angers:

Atunci cînd, scrie el, „frica de stafiile care bîntuie noaptea o casă, tulbură odihna şi stârnesc nelinişte este întemeiată şi îndrep-tăţită", cînd aşadar „frica n-a fost deşartă, iar locatarul a avut cu adevărat un prilej de temeri, în cazul acesta el nu va mai datora chiria cerută, dar nu altminterea, dacă pricina temerilor sale nu s-ar adeveri ca întemeiată şi îndreptăţită[12]".

Existau pe vremuri două moduri diferite de a crede în apariţiile morţilor. Unul „orizontal" (E. Le Roy-Ladurie), naturalist, străvechi şi popular afirma implicit „supravieţuirea dublului" — expresia aparţinîndu-i lui E. Mo-rin[13]: defunctul — cu trup şi cu suflet — continua să trăiască o bucată de vreme şi să revină pe locurile existenţei sale terestre. Cealaltă concepţie, „verticală" şi transcendentală, a fost aoeea a teologilor, oficiali sau oficioşi, *" eare au încercat să explice strigoii (expresie

care nu-i de epoeă*) prin jocul forţelor spirituale. Să urmărim în această privinţă argumentarea lui Pierre Le Loyer şi a lui Noe'l Taillepied, pe oare o regăsim dealtfel la toţi demonologii timpului. Pierre Le Loyer pretinde „să întemeieze o ştiinţă a spectrelor", şi umple în acest scop o mie bună de pagini sorise mărunt. De la bun început, el face deosebirea între „fantomă" şi „spectru". Prima „este închipuire de apucaţi bezmetici şi melancolici cărora li se năzare ceea ce nu este". Cel de al doilea, dimpotrivă, este „adevărată închipuire a unei substanţe fără trup, care se înfăţişează îndeaievea oamenilor în pofida rînduielilor firii şi-i înfricoşează[14]". Demersul lui Noel Taillepied se apropie foarte mult de cel a juristului angevin. „Saturnienii", scrie el, rumegă şi-şi făuresc „nenumărate himere". Mulţi oameni fricoşi „cred că văd şi aud o mulţime de lucruri înfricoşătoare de care nici pomeneală". Tot astfel, „cei oare văd sau aud prost scornesc o sumedenie de Iu-, cruri care nu sunt". In afară de aceasta, de-r. monii, amăgitori prin definiţie, pot „lega vă-t zul omului" şi „să-i înfăţişeze părelnic unf lucru drept altul". In sfîrşit, unii oamenii joacîţ farse celorlalţi şi „se maschează ca să-i înfri-^ coşeze[15]".

p

Nu-i mai puţin adevărat că spiritele apar totuşi în împrejurări anumite. Teoreticienii noştri se războiesc aşadar pe mai multe fronturi. Ei denunţă credulitatea oamenilor de rînd. Dar atacă în aceeaşi măsură neîncrederea „saduceilor, ateilor, peripateticienilor** .. . sceptici şi pironieni***" care neagă existenţa

spectrelor. îi incriminează pe Epicur şi pe Lucreţiu precum şi pe toţi cei care susţin că

---

* în original autorul foloseşte cuvîntul *revenant',* care apare cu sensul de strigoi abia la sfîrşitul *sei(* colului al XVII-lea. (N. tr.).

*' Partizanii lui Aristotel. (N. tr.).

*" Adepţi ai filosofului sceptic atenian Pyrrhon,
contemporan cu Alexandru cel Mare. (N. tr.).

substanţe separate de corpuri nu există nicidecum. Pierre Le Loyer i se opune astfel lui Pomponazzi pentru care „vedenia speofcrelor purcede (numai) din subtilitatea văzului, a mirosului şi a auzului, prin care ne închipuim multe imagini deşarte[16]". îl combate de asemenea pe Cardan care „spune fără temei şi experienţă (că) umbrele oe apar pe morminte (ne nasc) din trupurile îngropate (care) exa-
I lează şi împing afară o plăsmuire de formă şi de statură asemănătoare lor. Unde s-a pomenit mai mare inepţie decît cea excogitată* de Cardan[17]?".

Dar iată şi un alt adversar care trebuie eliminat: protestantismul. Căci pastorul zii-richez Loys Lavater, într-o lucrare apărută în 1571, a negat orice apariţie a sufletelor celor morţi. Această negare decurge din contestarea de principiu a purgatoriului de către Bisericile Reformei: De aici, ^raţionamentul lui Lavater: nu există decît două locuri unde se retrag sufletele după moartea trupurilor — paradisul şi infernul. Cele din paradis n-au nevoie de ajutorul oamenilor în viaţă, iar cele din infern nu vor ieşi de acolo niciodată şi deci nu pot primi nici un fel de ajutor. Dacă aşa stau lucrurile, ce noimă are ieşirea
, sufletelor din repaosul sau din osînda lor[18]? Partea catolică nu putea dee-ît să respingă
; această argumentare „simplistă". Dimpotrivă, sub pana apărătorilor catolicismului, un discurs teologic care căuta de multă vreme să integreze vechile credinţe privind ,pr'ezenţa răposaţilor printre cei vii[19] îşi dobîndeşte acum toată vigoarea şi deplina logică invocînd într-ajutor exemple scoase din Scriptură şi din mărturiile sfîntului Augustin şi ale sfîntului Ambrozie[20]. Dumnezeu poate îngădui sufletelor celor morţi să se arate oamenilor în

* Cuvînt savant, ieşit din uz, al cărui sens este acela de a imagina cu eforturi de gîndire şi combinaţie. (N. tr.).

viaţă sub înfăţişarea trupească de altădată. El îi poate de asemenea autoriza pe îngeri „care se due şi vin între cer şi pămînt" să îmbrace o formă omenească. Ei se încorporează atunci într-un „trup pe care şi-1 alcătuiesc din aer .. . îngroşîndui-1, îngrămădindu-1 şi condensîndu-1". Cît despre demoni, ei pot apărea oamenilor fie îngroşînd aerul, precum îngerii, fie întrupîndu-se în „cadavrele şi leşurile morţilor[21]". Această ultimă credinţă explică atît versurile lui Ronsard şi Du Bellay citate mai sus, în care se evocă făcăturile vrăjitoarelor în cimitire, cît şi pe cele pe care le consacră Agrippa d'Aubigne, în acelaşi spirit, unei Erinii simbolizînd vrăjitoarele din toate timpurile şi pe cea mai odioasă dintre ele, Catherine de Medicis:

La nuit elle se veautre aux hideaux cimetieres. ..
(Elle) desterre sans effroi Ies effroyables corps,
Puis, remplissant Ies os de la force des diables
, Les fait saillir en pieds, terreux, espouvantables*[22].

Dar toate aceste apariţii nu se produc declt cu îngăduinţa lui Dumnezeu şi spre binele oamenilor în viaţă. Prin urmare, dacă pe plan teoretic supravieţuirea trupurilor defuncte este respinsă ca eroare, discursul teologic, în schimb, o recuperează. Acesta, valorizînd sufletul şi devaluînd totodată dublul, îngăduie răposaţilor să reapară pe pămînt pentru a face auzit un mesaj de izbăvire. Strigoii vin să instruiască Biserica militantă, să ceară rugăciuni prin care să se elibereze din purgatoriu, sau

* Noaptea ea se tăvăleşte în hidoasele cimitire .../ (Ea) dezgroapă fără frică înfricoşătoarele trupuri, / Apoi, insuflînd osemintelor puteri diavoleşti, / Le pune pe pdcioare, amestecate cu pămînt, înspăimîntătoare.

1-

să-i admonesteze pe oamenii în viaţă întru îndreptarea lor.

Revelator în această privinţă, un manual de exorcist din secolul al XV-lea (către 1450) — *Cartea lui Egidius,* decan* de Tournai — ©are comportă, între altele, două serii de întrebări, unele care se adresează apariţiilor unor suflete din purgatoriu, celelalte apariţiilor unor damnaţi[23]:

„Unui suflet din purgatoriu:

1. Al cui spirit eşti sau ai fost?
1. De multă vreme eşti în purgatoriu? ...
12. Ce sprijin ţi-ar fi mai de folos?
12. De ce ai venit aici şi de ce apari aici mai des decît aiurea?
12. DaGă eşti un spirit bun care aşteaptă mizericordia lui Dumnezeu, de ce ai îm brăcat, cum umblă vorba, înfăţişări fe lurite de dobitoace şi sălbăticiuni?
12. De ce vii aici în anumite zile şi nu într- altele?

Unui damnat:

1. Al cui spirit eşti sau ai fost?
1. De ce ai fost osîndit la chinurile veş nice?
1. De ce vii, cum umblă vorba, mai ade seori pe looul acesta? . . .
5. Vrei să bagi groaza în cei vii?
5. Doreşti osîndirea trecătorilor (se suntem noi pe lumea asta)? .. .
8. Ai vrea mai degrabă să nu exişti decît să te afli în caznele gheenei?
8. In infern, care este cea mai grea dintre toate suferinţele simţurilor?
10. E adevărat că a fi lipsit de vederea lui Dumnezeu este mai greu de îndurat de cît suferinţele simţurilor?".

Progresele îndoielii metodice — începînd din epoca lui Descartes — au determinat, încet-

' Rang în ierarhia ecleziastică. (N. tr.).

încet, o mai mare suspiciune din partea oamenilor Bisericii faţă de strigoi. Publicînd în 1746 un *Tratat despre apariţiile spiritelor,* benedictinul Auguste Calmet respinge categoric numeroase relatări atestate de Tertulian, de sfîntul Augustin, de sfîntul Ambrozie etc.

, „Vieţile sfinţilor, scrie el, sunt pline de - v apariţii de persoane decedate; şi dacă ar fi să le adunăm laolaltă, am umple cu ele tomuri întregi[24]". Mai departe, el adaugă: „Am putea strînge o grămadă de pasaje din poeţii antici, şi chiar din Părinţii Bisericii, care au crezut că sufletele se arată adeseori oamenilor în viaţă. .. Aceşti Părinţi credeau aşadar în întoarcerea sufletelor, în reapariţia lor, în legătura pe care o păstrează cu trupurile lor; dar noi nu ne însuşim părerea lor despre corporalitatea sufletelor . . .[25]«.

Astfel, acest benedictin „luminat" este conştient de faptul că mulţi scriitori creştini — chiar unii dintre cei mai eminenţi — nu respinseseră concepţia antică privind supravieţuirea unui fel de dublu. După el, dimpotrivă, moartea instituie o separare totală dintre trup şi suflet, acesta din urmă nemaive-nind să rătăcească pe unde a trăit defunctul. Odată pronunţată însă această judecată categorică, don* Calmet revine totuşi, în ceea ce priveşte esenţialul, — asta şi deoarece crede în purgatoriu — la opiniile lui Le Loyer şi ale lui Taillepied. „Deşi adesea, scrie el, cele ce se povestesc despre operaţiuni** şi apariţii.. despre sufletele despărţite de trupuri conţin în mare măsură amăgire, prejudecăţi şi născociri, multe dintre aceste fenomene au totuşi un grăunte de adevăr şi raţiunea noastră nu

* Sau „dom". Formă abreviată din lat. „domi-nus". Titlu acordat membrilor unor ordine monahale (benedictini, certozani). (N. tr.).

"" Mijloc misterios şi eficace, iar în sens teo logic acţiune mistică (N. tr.).

le poate pune la îndoială . . .[26]". Ele se produe atunci la porunca lui Dumnezeu sau cel puţin cu îngăduinţă divină, dacă rezultă dintr-o operaţiune a demonului. Iată aşadar creditate din nou prin acest artificiu toate apariţiile, fie ale sufletelor din purgatoriu care cer rugăciuni, fie ale sufletelor damnate care vin să-i îndemne la căinţă pe oamenii în viaţă: teme pînă nu demult foarte familiare predicatorilor[27].

Discurs teologic despre apariţii, cartea benedictinului, ca şi toate cele scrise de predecesorii săi pe aceeaşi temă, constituie de asemenea o explicare de natură etnografică a celeilalte credinţe în strigoi, pe care Biserica s-a străduit s-o transforme Îşi care se păstra vie în plină Europă clasică. Ea poate fi rezumată astfel: o bucată de vreme după decesul lor, morţii trăieso în continuare o viaţă ce seamănă cu a noastră. Ei se întorc pe locurile unde s-a desfăşurat existenţa lor, uneori pentru a face rău. Printr-un caz limită, don Cal-met ne ajută să înţelegem forţa cu care se mai putea manifesta această convingere. într-adevăr, datorită lui putem cunoaşte multe amănunte despre epidemia de frică de strigoi, şi mai ales de vampiri care s-a răspîndit la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui de al XVIII-lea în Ungaria, Silezia, Boemia, Moravia, Polonia şi Grecia. Citim astfel în lucrarea lui că, în Moravia, e fapt „destul de obişnuit" să-i vezi pe defuncţi aşezîndu-se la masă cu persoane cunoscute de ei. Fără să scoată o vorbă, fac un semn din cap cîte unuia dintre comeseni care după cîteva zile moare „negreşit". Pentru a se elibera de aceste spectre, oamenii dezgropau şi ardeau cadavrele, în Boemia, cam tot pe atunci, descotorosirea de strigoii care bîntuiau unele sate se făcea exhumîndu-i pe defuncţii suspecţi şi străpun-gîndu-le trupul cu un ţăruş care îi ţintuia la pămînt. în Silezia — mai citim sub pana lui don Calmet, care refuză să dea crezare aces-

tor poveşti macabre — întîlneşti spectre „şi ziua şi noaptea"; zăreşti lucruri ce le-au aparţinut mişcîndu-se şi schimbîndu-şi locul, fără ca cineva să se fi atins de ele. Singurul remediu împotriva acestor apariţii este să tai capul şi să arzi trupul celor care se reîntorc, în Serbia, strigoii sunt vampiri ce sug sîngele din gîtlejul victimelor care mor de lingoare. Cînd morţii bănuiţi a fi spectre răufăcătoare sunt dezgropaţi, ei arată ca oamenii vii şi au un sînge „eîrmiziu". Atunci, li se taie capul, iar cele două părţi ale trupului sunt puse la loc în groapă şi acoperite cu var nestins.

Este limpede că aceşti vampiri îndeplineau aici rolul unor ţapi ispăşitori comparabil eelui rezervat în alte colţuri ale Europei evreilor în timpul Ciumei Negre şi vrăjitoarelor în jurul anilor 1600. Dar, în definitiv, nu-i oare preferabil să-i persecuţi pe morţi decît pe oamenii în viaţă?

Don Calmet mai povesteşte, folosind o relatare a lui Tournefort*, despre panica ce i-a cuprins pe locuitorii din Mykonos la sfîrşitul anului 1700. Un ţăran cunoscut pentru firea lui posomorită şi arţăgoasă fusese ucis în împrejurări misterioase. Ieşind curînd din mormînt, s-a apucat să tulbure pacea insulei. După zece zile de la îngropăciune, a fost dezgropat în văzul lumii; un călău i-a smuls, cu destulă trudă, inima care a fost apoi arsă pe plajă. Dar strigoiul continua să-şi facă mendrele îngrozind populaţia. Preoţii din insulă au postit, au organizat procesiuni. Şi iarăşi a trebuit să fie exhumat cadavrul care, pus într-o căruţă, urla şi se zvîroolea. In sfîrşit, l-au ars. Abia atunci au încetat „apariţiile şi hărţuielile" sale. Teama de vampiri mai dăinuia în secolul al XlX-lea în România — ţaira lui Dracula. Un călător englez nota în 1828:

* *Joseph Piton de Tournefort* (1656—1708), bota
nist, precursor al lui Linn6 şi profesor de medicină
la College de France din Paris. (N. tr.).

„Cînd un om moare de moarte năprasnică, pe locul unde a pierit se înalţă o cruce, ca nu cumva mortul să ajungă vampir[28]".

Faptele relatate de don Calmet nu constituie decît îngroşarea unei realităţi larg răspîndite: credinţa într-o nouă viaţă pămînteasca a celor morţi, măcar o bucată de vreme. La începutul secolului al XVIII-lea, monsenior Soanen, un jansenist înfocat, vizitîndu-şi mica dioceză din Senez, descoperă cu îngrijorare că la munte se mai depun ofrande de pîine şi lapte pe morminte, în anul următor morţii unei rubedenii[29]. Cu o jumătate de secol înainte, părintele Maunoir inserase în catehismul său în bretonă o întrebare şi un răspuns foarte edificatoare: „Ce ziceţi... despre cei care, în ziua de sfîntul-Ion, îngrămădesc pietre în jurul focului rostind un Tatăl-Nostru în faţa lor, şi crezînd că sufletele răposaţilor, rubedeniile lor defuncte, vor veni să se încălzească? . . . Zic că ei păcătuiesc[30]". Venind în Finistere (Bretania) în 1794, Cambry va nota: „Toţi morţii (se crede aici) îşi deschid pleoapele la miezul nopţii[31] ... In districtul Lesneven nu se mătură casa niciodată noaptea; lumea zice că asta înseamnă să depărtezi de ea fericirea, că răposaţii se preumblă prin casă şi că mişcările unei mături îi rănesc şi-i alungă[32]". Bretania constituie fără doar şi poate un spaţiu privilegiat pentru un studiu despre strigoi în civilizaţia de altădată. „Nici n-apuci să închizi cadavrul în coşciug, că dai de el, în clipa următoare, sprijinit de gardul curţii sale", scria A. Le Braz în *Legenda morţii*[33], preeizînd: „Defunctul îşi păstrează forma materială, înfăţişarea, toate trăsăturile. Îşi păstrează de asemenea veşmintele lui obişnuite[34].. .". Odinioară, se admitea în această provincie ideea că ziua pământul aparţine eelor vii, iar noaptea, celor morţi. Dar putem oare vorbi atunci de „strigoi", se întrebau A. Le Braz şi Van 139 Gennep? In orice caz, în Bretania exista ere-

dinţa că defuncţii constituie o adevărată societate, desemnată printr-un nume speeial, „Anaon", un plural avînd funcţia de singular colectiv. Membrii ei locuiesc în cimitir, dar revin, ocrotiţi de întuneric, să viziteze locurile pe unde au trăit. Iată de ce nu se mătură casele la miezul nopţii. Sufletele răposaţilor se întrunesc de trei ori pe an: în ajunul Cră-ᵛoiunului, în seara de sfîntul-Ion şi în seara sărbătorii Tuturor sfinţilor*, cînd defilează în lungi procesiuni spre locurile de adunare[35]. Această coabitare cu morţii ducea la o anume familiaritate cu ei. Totuşi, defuncţii continuau să-i înfricoşeze pe oamenii în viaţă: nu trebuia să umbli noaptea prin cimitir, iar un rol considerabil era atribuit lui „Ankou", ultimul mort al anului dintr-o localitate. In parohia respectivă şi în tot anul următor aeesta îndeplinea rolul lugubrului secerător care îi retează pe vieţuitori şi-i aruncă de-a valma într-o căruţă hodorogită cu roţi scîrţîitoare[36]. Toate aceste fapte etnografice şi multe altele ©are s-ar putea adăuga implică supravie-ţuirea durabilă în civilizaţia noastră occiden-tală a unei concepţii despre moarte *i* (sau mai degrabă despre morţi) proprie „societăţilor arhaice", în sensul pe care i-1 dă E. Morin. în aceste soGietăţi, defuncţii sunt oameni vii de un gen deosebit de care trebuie să ţii seama şi, dacă se poate, să ai cu ei raporturi de bună vecinătate. Ei nu sunt nemuritori, ci mai de-grabă a-muritori o bucată de vreme. Această | amortalitate este prelungirea vieţii pentru o „j perioadă indefinită, dar nu neapărat eternă. ? Cu alte cuvinte, moartea nu-i identificată ca fenomen punctual, ci ca unul progresiv[37]. Pre-faţînd şi rezumînd lucrarea lui J.G. Frazer despre *Teama de morţi,* Valery seria:

> Din Melanezia în Madagascar, din Nigeria în Columbia, fiecare popor se teme de morţii săi, îi *evocă,* îi hrăneşte, îi foloseşte, în-

• Sărbătoare catolică, pe 1 noiembrie. (N. tr.).

treţine relaţii cu ei; le dă un rol pozitiv în viaţă, îi îndură ca pe nişte paraziţi, îi primeşte ca musafiri mai mult sau mai puţin doriţi, le atribuie nevoi, intenţii, puteri[38]".

Or, oeea ce nu demult era adevărat în aceste ţări extraeuropene a fost adevărat, cel puţin într-o oarecare măsură, în Europa noastră pî-nă într-o perioadă relativ apropiată nouă. Sigur, trebuie să precizăm „într-o oarecare măsură", căci discursul teologic despre morţi, pe care l-am schiţat în linii mari, se străduia — reiau aici distincţiile lui E. Morin ■— să transforme nişte „societăţi arhaice" în „societăţi metafizice" care acceptă ideea unei separări radicale între vii şi morţi. Dar în viaţa de toate zilele şi în mentalităţile colective, adeseori aceste două concepţii, teoretic alergice una faţă de alta — supravieţuirea „dublului", pe de o parte, şi separarea totală dintre suflet şi trup, pe de altă parte —, au coabitat de fapt.

Printre comportamentele complexe, şi chiar contradictorii între ele, ce înconjurau cam pretutindeni o agonie şi un deces, unele erau în mod incontestabil comandate de o frică magică de cel tocmai decedat şi chiar de muribund. Astfel obiceiul, atestat în multe locuri, de a arunca apa din recipientele care se aflau în casă, ori oel puţin în camera mortuară. Că oamenii Bisericii au identificat gestul acesta ca necreştinesc ne-o dovedeşte Inchiziţia braziliană care considera practicarea lui drept un indiciu că noii creştini recăzuseră în iudaism[39]. Care era semnificaţia acestui obicei? Credeau oare că spălîndu-se în acele recipiente, înainte de a-şi lua zborul, sufletul spurcase lichidul cu păcatele sale? Sau că, procedînd astfel, împiedicau sufletul gata de ducă să se înece, lucru care s-ar fi putut întîmpla daeă ar fi încercat să bea ori să se oglindească în apă — motiv pentru care se şi acopereau oglinzile

cu un văl? Cele două explicaţii au fost fără îndoială acceptate deopotrivă; una aici, cealaltă aiurea. Important în orice caz era să se uşureze decesul, degrevîndu-1 de frica de a nu vedea sufletul muribundului zăbovind acolo unde nu mai avea de ce să rămînă. în comitatul Perene, pe vremea preotului J.-B. Thiers, patul muribundului era aşezat paralel cu bîr- i nele tavanului, oăei grinzile curmezişe ar fi putut împiedica plecarea cea din urmă[40]. în Berry se deschideau larg draperiile oe înconjurau patul muribundului[41]. In Languedoo se scotea o ţiglă sau o foaie de ardezie din acoperiş pentru a permite înălţarea sufletului, sau, în acelaşi scop, se vărsau pe faţa defune-tului oîteva picături de untdelemn sau de ceară[42]. S-au putut identifica de asemenea obiceiuri contradiotorii în legătură cu preumblările strigoilor, unele urmărind să le înlesnească întoarcerea pe locurile familiare, altele, dimpotrivă, căutînd să le abată calea departe de casa şi ogoarele lor. Dar şi o atitudine şi cealaltă postulau „supravieţuirea dublului". în Perohe, cînd alaiul funebru se îndrepta spre biserică, participanţii împlîntau cruci la răs-pîntii, pentru ca mortul să regăsească drumul locuinţei sale[43]. în ţinutul Bocage din Vendee, se punea o piatră lustruită în coşciug: şi în acest caz, tot pentru a-i îngădui defunctului să nimerească drumul cînd se va întoarce printre ai săi[44]. în timp oe obiceiul destul de răspîndit în Franţa de odinioară de a pune un bănuţ în coşciug, sau chiar în gura mortului, avea probabil o semnificaţie contrarie. Fără îndoială că nu era vorba de obolul cuvenit lui Caron, ci mai degrabă de un rit de cumpărare a bunurilor defunctului. în acest fel, moştenirea era dobîndită în mod legal şi fostul proprietar pierdea orice motiv de a reveni pentru a o reclama celor vii[45]. în Bretania, coşciugul odată depus pe o „piatră a morţilor", atelajul care purtase racla era dus înapoi la fermă, în mare grabă, pentru a-1 împiedica 142

pe cel răposat să urce la loc în căruţă şi să se întoarcă acasă[46]. Oare grelele pietre funerare din bisericile şi cimitirele noastre n-au constituit şi ele un mijloc — deseori ineficace — de a împiedica morţii să bîntuie lumea vieţuitorilor? Iar veşmintele de doliu nu erau menite oare să-i îndepărteze pe defuncţi? De vreme ce amintirea lor se păstra în mod vizibil, ce motiv mai aveau să invidieze şi să-şi urgisească rubedeniile rămase pe pămînt?

Obiceiurile dictate la noi de teama de morţi pot fi cu folos apropiate de alte comportamente cu aceeaşi semnificaţie, detectate în alte civilizaţii, depărtate în timp sau spaţiu de civilizaţia noastră. L.-V. Thomas citează în această privinţă următoarele obiceiuri:

în Grecia antică, fantomele aveau dreptul la trei zile de prezenţă în oraş... în cea de a treia zi, toate spiritele erau invitate să intre în case: li se servea atunci o fiertură anume pregătită pentru ele; apoi, oînd se considera că şi-au astîmpărat foamea, li se spunea cu fermitate: „Spirite dragi, aţi mîncat şi aţi băut; acum luaţi-o din loo".

„în Africa ..., pentru a-i împiedica pe unii defuncţi să se mai întoarcă, li se mutilează cadavrele înainte de înhumare, li se fărîmă de pildă femurele, li se smulge o ureche, li se taie o mînă: de ruşine, din neputinţă fizică, vor fi siliţi să rămînă pe unde sunt; dacă au fost nişte morţi cum-secade, nu este indieat decît un singur procedeu: să li se asigure funeralii demne de ei. în insula Noua Guinee, văduvii nu ieşeau decît înarmaţi cu un toroipan zdravăn ca să se apere de umbra celei dispărute . .. în Queensland (nord-estul Australiei — n.tr.), se sfărîmau oasele morţilor cu lovituri de ciomag, după care li se duceau 143 genunchii în dreptul bărbiei şi, în cele din

Aceeaşi

chidă ermet^ i
i r a să ţintească
urnei ,
., t cel puţin tocejand dg

adiGa

Occident, cei *v i* Îngropat ae
doar unui d^a m

p e d ^ u W
’tosese
unei ruoeu munt<».
umata « ^ „S necesară în
ca^
delvincţi.era li m da antica, sm
se sinucisesera. in voinţa sa o jaţ
f M tâla nuna *eap marile stare ^ «
«,
era consista <» fe Ocadenttl ^
^^

casa adre-

p 195 Oues
Chiar to ?' t care se
înecase unui «nar P jot
ca corp n

încă

că e

â ag
crucea
.

_■. poartă eu respeot ©rucea mieă de ceară ..- aşezată tot pe pînza care îi serveşte de *r,-*giulgiu. în spatele lui, rudele, prietenii.

Cortegiul funebru se îndreaptă încet u spre biserică. Mica cruee e strecurată pe ., catafalc şi se oficiază slujba de îngropări :• ciune. La sfîrşitul ei, preotul depune crucea de ceară într-un mic sipet pus pe al-j tarul răposaţilor, în transept. Cu aceasta, ceremonia s-a încheiat[55]".

Dacă, pe vremuri, întîlneai pe mare „un echipaj de marinari defuncţi", trebuia să spui un *Requiescant in pace,* sau să pui să se ofi cieze pentru ei o liturghie: creştinare evidentă a credinţei în fantomele marinarilor dispăruţi şi în „bărcile nocturne" conduse de morţi[56]. Olandezii, la rîndul lor, zăreau, în zilele furtu noase, o corabie blestemată al cărei căpitan fusese condamnat, pentru a-1 fi hulit pe Dum nezeu, să rătăcească veşnic pe mările Nordu lui[57]. Această interpretare moralizatoare şi creştinată a uneia dintre legendele relative la „corăbiile-fantpmă" se întîlneşte eu altele de acelaşi tip. In Flandra, în secolul al XV-lea, se spunea, camuflînd într-un fel credinţa în metempsihoză, că pescăruşii sunt sufletele păcătoşilor osîndite de Dumnezeu la o ne- eurmată agitaţie, la foamea şi la frigul iernii[58]. Mickiewicz, în *Strămoşii,* pune în gura osînditului următparea jelanie: „Mai bine m-aş duce de-o sută de ori în iad... deoît să rătă cesc astfel pe pămînt cu duhurile necurate laolaltă, să văd urmele trecutelor mele oirgii, dovezile trecutei mele cruzimi, să mă tîrăso necurmat, însetat, înfometat, din asfinţit în zori, din zori în asfinţit[59] . . .". Odinioară, în majo ritatea provinciilor din Franţa,

oamenii credeau în „spălătoresele nopţii", silite să spele şi să stoarcă rufe pînă la sfîrşitul lumii pentru că făptuiseră infanticide sau îşi îngropaseră nedemn rubedeniile sau lucraseră prea des duminica[60].

......
1

în general, o vocaţie deosebită pentru rătăcirea *post mortem* aveau toţi cei care nu avuseseră porte de o moarte firească, efectuînd aşadar în condiţii anormale trecerea din viaţă în moarte. Cu alte cuvinte, defuncţi rău integraţi în noul lor univers, care, ca să zicem aşa, „se simţeau prost în pielea lor". Acestora li se mai adăuga încă o categorie de candidaţi-strigoi: cei oe muriseră în momentul sau în preajma vreunui rit de trecere care, prin acest fapt, fusese compromis (fetuşi morţi, căsătoriţi decedaţi în ziua nunţii etc). Un etnolog polonez, L. Stomrna, prelucrând documente din propria sa ţară, datînd din a doua jumătate a secolului al XlX-lea, a analizat 500 de cazuri de morţi care, potrivit convingerii celor apropiaţi lor, deveniseră „demoni", adică strigoi[61]:

Categorii de morţi deveniţi „demoni"	Numâr de cazuri	In pro-cente

1. Fetuşi morţi	38	7,6
2. Avortaţi	55	11
3. Copii nebotezaţi	90	18
4. Femei moarte în timpul	10	2
5. Femei moarte după ce au cut., dar înainte de lăuzie	14	2,8
6. Logodnici morţi înainte de torie	14	2,8
7. Căsătoriţi morţi în ziua	.	8
8. Sinucigaşi	43	8,6
9. Spînzuraţi	38	7,6
10. înecaţi	101	20,2
11. Decedaţi de moarte nefirească	15	3
12. Alţii	15	3
Total	500	100

în această statistică foarte interesantă, se evidenţiază în mod deosebit categoria copiilor morţi înainte de botez (nr. 1, 2 şi 3): în total 38,6o/$_0$ şi cea a înecaţilor, 20,2%- Se pare aşadar că a existat o legătură între credinţa în 147 strigoi şi ratarea tragică a unui rit de trecere;

şi chiar, în general, o legătură între strigoi şi puncte din spaţiu sau din timp slujind ca frontiere sau trecere. Astfel, mai bine de 95"/o . dintre morţii studiaţi de L. Stomma şi care devin „demoni" au fost înhumaţi la limite de domeniu sau de oîmp, la margine de drum sau pe malul unui lac. Şi în mai bine de 90% dintre cazuri, ei apar la amiază, la miez de noapte, în zori sau în amurg. Dar această relaţie între , „trecere" (în înţelesul cel mai larg) şi strigoi a fost ocultată de o creştinare crescîndă care a deplasat tot mai mult perspectivele şi a stăruit asupra noţiunii de mîntuire.

Strigoii creştinaţi au fost foarte numeroşi. In Balcani, exista convingerea că excomunicaţii rămîn pe pămînt pînă la reconciliere*[62], şi pretutindeni în Europa catolică s-a crezut în apariţiile sufletelor din purgatoriu, venite să le ceară celor vii rugăciuni, pomeni, îndreptarea unor greşeli făptuite în viaţă sau împlinirea unor legăminte neţinute. Sălaş al sufletelor care nu şi-au atins încă destinaţia definitivă, purgatoriul devine marele rezeryor de strigoi. Creştinismul şi-a asumat aşadar treptat credinţa în spectre dîndu-i semnificaţie morală şi integrînd-o în perspectiva mântuirii veşnice. Dar, între diseursul teologic privind apariţiile şi viaţa zilnică se menţine, totuşi, o distanţă, mai mare sau mai ^mică, potrivit zonelor geografice şi nivelurilor culturale. Van Gen-nep avea dreptate scriind[63]: „. .. Convingerea că mortul se poate întoarce acasă în pofida tuturor precauţiunilor luate a fost foarte puternică în Franţa (şi aiurea) timp de secole, mai mult sau mai puţin în toate mediile, şi nu s-a atenuat prea mult deeît de vreo sută de ani înooaee, foarte lent în mediile rurale, mai repede în oraşe şi în centrele muncitoreşti[64]".

* La catolici: reunirea (uaei persoane) cu Biserica
(N.tr.). . ..
H

2. Frica de noapte

Strigoi, furtuni, lupi şi maleficii aveau deseori noaptea drept complice. Aceasta intra ea o componentă majoră în multe frioi de odinioară. Era prin excelenţă loeul unde vrăjmaşii omului urzeau pierderea lui, fizică şi morală deopotrivă. La timpul său, Biblia exprimase această suspiciune faţă de beznă, comună tuturor civilizaţiilor, şi definise simbolic destinul fiecăruia dintre noi în termeni de lumină şi întuneric, adică de viaţă şi de moarte. Orbul, spune ea, care nu vede „lumina zilei" trăieşte ou senzaţia morţii *(Tobie,* 3,17; 11, 8; 5, 11 şi'urm.). Odată cusîîrşi-tul zilei, apar jivinele răufăcătoare *(Psalmi,* 104, 20), ciuma tenebroasă *(Psalmi,* 91, 6), oamenii eare urăsc lumina — soţii adulteri, hoţii sau asasinii *(Iov,* 24, 13—17). Prin urmare, trebuie să ne rugăm celui care a făcut noaptea să-i ocrotească pe oameni împotriva spaimelor nocturne *(Psalmi,* 91, 5). Iadul — sheolul — este evident tărîmul beznelor *(Psalmi,* 88, 13). Ziua lui Iehova va fii în sehimb ziua luminii eterne. Atunei „poporul oare pribegea în bezne va vedea o mare lumină" *(Isaia,* 9,1; 42,7; 49,9; *Miheia,* 7,8 şi urm.), Dumnezeu cel viu va strălumina pe ai săi *(Isaia,* 60,19 s).

însuşi Cristos trebuie să străbată noaptea pătimirilor sale. La eeasul legiuit, el se abandonează capcanelor întunericului *(Ioan,* 11,10), în care se cufundă Iuda (13,30) şi se răzleţesc învăţăceii. El a vrut să înfrunte „ceasul acesta şi domnia beznelor" *(Luca,* 22,53). în clipa morţii sale, o mantie nocturnă se aşterne pretimpuriu peste lume *(Matei,* 27,45). Dar de cînd s-a vestit cuvîntul evanghelic şi Cristos a înviat, o speranţă străluceşte în zarea omenirii. Desigur, creştinul, spune sfîntul Pavel, se află încă „în noapte". Dar el „înaintează spre ziua foarte aproape, ce va pune oapăt nopţii sale" *(Epistola către Romani,* 13, 12). Şi dacă nu vrea, „să se izbească de munţii nopţii" *(Ioan,* 13, 16), el [149] trebuie să audă chemarea lui Cristos de a deveni

„fiu al luminii". *(Ioan,* 12,96). Pentru a veghea împotriva „stăpînitorului beznei" *(Epistolă către Efesieni,* 6, 12) creştinul trebuie să se în-veşmînteze întru Cristos şi armele lui de lumină şi să respingă făcăturile beznei *(Epistola către Romani,* 13, 12 şi urm.). Dumnezeu ne va ajuta să ne izbăvin de noapte. Apoealipsele iudaice descriseseră şi ele învierea ca o trezire după somnul nopţii *(Isaia,* 26, 19; *Daniel,* 12,2), o întoarcere la lumină după cufundarea în întu-nericul deplin al sheblului. Urmînd acest făgaş, liturghia catolică a funeraliilor include următoarea rugăciune: „Fie ca sufletele credincioşilor răposaţi să nu fie cufundate în bezne, ci să le călăuzească arhanghelul Mihail în sfînta lumină! Fă, Doamne, să aibă parte de lumina fără de sf'îrşit[65]".

Teama de a vedea soarele pierind pe veci la orizont a obsedat omenirea: dovadă, printre multe altele, credinţele religioase ale mexicanilor înainte de venirea spaniolilor. Pentru locuitorii din valea Mexicului, în vîrsta de aur a ci-vilizaţiei din Teotihuaoan (300—900 e.n.), zeii se întruniseră — chiar la Teotihuacan — ca să facă soarele şi luna. Pentru aceasta, doi dintre ei s-au aruncat în foc, dînd astfel naştere celor doi aştri. Numai că aceştia rămîneau neclintiţi pe boltă. Atunci toţi zeii s-au sacrificat ca să le dea viaţă cu sîngele lor. Aztecii au crezut apoi că trebuie să reînnoiască acest prim sacri-f ■" ficiu şi să hrănească soarele; de unde şi sacrifi-t ciile umane. Lipsit de „apa preţioasă" a sînge-lui omenesc, soarele risca să se oprească din rotirea lui. De aceea, la fiecare sfîrşit de „secol", adică o dată la cincizeci şi doi de ani, îngrijorarea cunoştea o intensitate maximă. Po-porul aştepta cu groază să afle dacă soarele îşi va reînnoi contractul cu oamenii. Ultima noapte a „secolului" se petrecea într-o atmosferă de înfricoşare, cu toate luminile stinse. Speranţa revenea abia o dată cu ivirea în cele din urmă a astrului diurn, după ce un preot aprinsese fo-

cui nou pe pieptul unui sacrificat. Viaţa putea să-şi reia cursul.

„Se va mai întoarce soarele?" este întrebarea înspăimîntată a mexicanilor de odinioară care i^a oferit lui C. F. Ramuz (1939) tema şi titlul unui roman. Locuitorii unui sat din cantonul elveţian Valais (Wallis), sat întors cu spatele la soare, cred că soarele se ascunde după munţi între 25 octombrie şi 13 aprilie. Dar în iarna aceea el se 'lasă aşteptat mai mult deoît de obicei. E bolnav, se răceşte şi se micşorează, „nu mai are destulă vlagă ca să risipească pîcla" — „o pîclă gălbicioasă . . . — întinsă de la o costişă la alta, ca o bucată de pînză veche, peste sat". Ziua a devenit „ceva cenuşiu şi tulbure care se destramă domol dincolo de noapte, de cealaltă parte a norilor ca în dosul unui geam năclăit". Această permanenţă neobişnuită a pîclei îl face pe bătrinul Anzevui — care ştie citi din vechile cărţoaie — să prorocească pieirea apropiată a soarelui: „Se va revărsa roşu, şi va dispărea"; şi se va întinde pe veşnicie noaptea care este „tăgada a ceea ce este". Romanul lui C. F. Ramuz[56] evocă exact tristeţea adîncă ce domnea odinioară în satele cocoţate în munţi în timpul nesfîrşitului anotimp friguros: sinuciderile erau frecvente. Sunt numeroase şi astăzi în iernile nefiresc de lungi şi de înzăpezite.

Dar teama de dispariţia soarelui nu-i proprie doar mexicanilor de odinioară şi valezani-lor de ieri. G. Simenon vorbeşte ca despre un lucru bine ştiut de „copii cărora le e frică de amurg" şi care îşi pun şi ei întrebarea: „Dar dacă soarele nu va mai răsări mîine . . . Nu-i asta, adaugă el, cea mai veche spaimă din lume[57]?". Cu toate acestea, deseori, pruncii nu se tem de întuneric. Invers, pe orbi, care nu cunosc lumina zilei, înnoptarea îi umple totuşi de spaimă: dovadă că organismul trăieşte în ritmul cosmosului. Împreună cu J. Boutonier, e util să deosebim metodologic frica *în* întune- ric şi frica *de* întuneric, fie şi inversînd cuvin-

tele acestui autor[68]. Frica *în* întuneric este cea trăită de primii oameni cînd se aflau expuşi noaptea la atacurile fiarelor sălbatice fără să poată ghici în beznă apropierea lor. De aceea, trebuiau să îndepărteze ou focuri aprinse aeeste „primejdii obiective". Nu încape îndoială că aceste spaime ce reveneau seară de seară au sensibilizat umanitatea şi au învăţat-o să se teamă de capcanele nopţii. Frica *în* întuneric este şi aceea resimţită pe neaşteptate de copilul eare, după ce a adormit cu uşurinţă, se trezeşte apoi o dată sau de mai multe ori cuprins de spaime nocturne. Ou ochii deschişi, el pare să mai privească imaginile înfricoşătoare ale visului său. De astă dată, e vorba de „primejdii subiective", iar aoestea constituie probabil principala explicaţie a înfricoşărilor care ne năpădesc noaptea. Ohiar şi „pentru un număr considerabil de adulţi tulburarea care creşte uneori în ei o dată cu întunericul constă în impresia că ceva primejdios se va năpusti asupra lor, ţSşnind din bezna în care, nevăzut, îi pîndeş-te[69]". „Iată clipa eînd plutesc în văzduh // Toate zgomotele confuze pe care întunericul le exagerează", sorie V. Hugo, eăruia Musset îi răspunde în Salcia:

Oh! qui n'a pas sen ti son eceur batter plus
vite
A L'heure ou sous le ciel l'homme est seul
avec Dieu?
Qui ne s'est retourne, croyant voir
a sa suite Quelque forme
glisser . .. II est certain qu'alors l'Effroi sur notre
t§t
e Passe comme le vent sur la cime
des bois[70]*.

* Oh, cine n-a simţit cum i se înteţesc bătăile Inimii / la ora cînd sub cer omul e singur cu Dumnezeu? / Cine nu s-a întors, crezînd că vede în urma lui / Vreo formă strecurîndu-se... / El e sigur că atunci Groaza peste capetele noastre / Trece ca un vînt peste creasta pădurilor.

„Un om care crede în strigoi, scrie Maupassant, şi căruia i se pare că zăreşte un spectru în noapte, simte desigur frica în toată grozăvia ei înspăimîntătoare[71]". Tot el povesteşte un caz tipic de groază nocturnă: într-o noapte de iarnă, exact cu doi ani în urmă, un pădurar ucisese un braconier. In ziua. acestei aniversări, atît el, ou o puşcă în mînă, cît şi familia lui, sunt încredinţaţi că victima va veni să-i cheme,

I cum făcuse şi cu un an în urmă. în mijlocul unei tăceri înfricoşătoare, ei aud într-adevăr o făptură care se furişează de-a lungul casei şi zgreapţănă la uşă. O căpăţînă albă cu ochi aprinşi ca de fiară li se arată în ochiul de geam al uşii. Pădurarul trage, dar nu deschide uşa decît în zori: îşi ucisese dinele[72]. Că „primejdiile obiective" ale nopţii, acumulate de-a lungul timpurilor, au determinat omenirea s-o populeze cu „primejdii subiective" este mai mult decît probabil. In felul acesta frica *în* întuneric a putut deveni în mod mai intens şi mai general o frică *de* întuneric. Dar aceasta din urmă există şi din alte raţiuni mai lăuntrice şi ţinînd de condiţia noastră. Vederea omului este mai ascuţită decît a multor animale, de exemplu cîinele şi pisica; de aceea beznele îl descumpănesc mai tare decît pe multe mamifere. Pe de altă parte, privarea de lumină diminuează puterea „reductorilor" activităţii imaginative. Aceasta, eliberată, confundă mai uşor decît în timpul zilei realul şi ficţiunea şi risoă să se rătăcească în afara căilor bătute. Nu-i mai puţin adevărat că întunericul ne sustrage deopotrivă supravegherii semenilor, pre-nem să le proiectăm din scrupule de conştiinţă cum şi propriei noastre supravegheri şi este mai prielnic decît ziua actelor pe care ne reţi-sau de teamă: cutezanţe de nemărturisit, planuri criminale etc. In sfîrşit, dispariţia luminii ne surghiuneşte în izolare, ne învăluie în tă-eere şi prin urmare ne „dezsecurizează". **Suni 153** tot atStea raţiuni convergente ce explică neliniş-

tea pe care o naşte în om căderea nopţii şi eforturile civilizaţiei noastre urbane de a îndepărta hotarele întunericului şi de a prelungi ziua printr-o iluminaţie artificială.

Cum era trăită noaptea la începutul Timpurilor Moderne? Orice ipoteză ni se pare bună pentru a răspunde la această întrebare. Măcar pentru a putea nota astfel că, pentru mulţi, ea îşi păstrează — şi poate că îşi sporeşte — caracteristicile îngrijorătoare.

Faptul că proverbele ne asigură că noaptea e un bun sfetnic, nu se datorează întunericului care o însoţeşte, ci a răgazului pe care îl interpune înaintea unei decizii. Altminteri, proverbele deplîng întunericul nopţii: „Noaptea-i neagră ca nu ştiu ce[73]" — şi se tem de capcanele ei: „Noapte, dragoste şi vin toate pline de venin[74]". Ea este complicea unor făpturi răufăcătoare: „Oamenilor de bine le place ziua, iar celor răi noaptea[75]". „Umbli numai noaptea ca un călugăr ţicnit şi ca vîrcolacii[76]." Invers, proverbele care aduc laudă soareiui: „Soarele n-are pereche[77]". „Unde străluceşte soarele, noaptea îşi pierde puterile[78]". „Cine are soare niciodată noapte n-are[79]". „Cine are soare nicicînd nu moare[80]".

De aceea răsăritul soarelui e salutat de marinari ca o speranţă de salvare după o noapte de grele încercări:

> „După vitregiile furtunii, scrie Camoes, după umbrele nopţii, după vijelia şuierătoare, zorile aduc lumină şi speranţa de-a ajunge la un liman ocrotitor. Soarele împrăştie negrele bezne şi izgoneşte groaza din suflet[81]".

Ca şi cum uraganul s-ar domoli vrînd-nevrînd o dată cu întoarcerea luminii. Noaptea este în grijorătoare şi pe uscat. în *Visul unei nopţi de vară,* Pyram exclamă: • ■

1-

O, noapte neagră! noapte de catran! O, noapte ce soseşti cînd nu e zi!
O, noapte, noapte! vai! vai[82]!*

Chiar şi pentru elita cultivată, noaptea e populată de duhuri prime] dioase care „îi rătăcesc pe călători rîzînd de chinul lor[83]". Noaptea au loc întîlnirile sinistre ale celor mai răufăcătoare jivine, ale morţii şi ale strigoilor de osîndiţi mai cu seamă. Cînd „cu glas de fier sunat-a miezul nopţii", citim mai departe în aceeaşi piesă de Shakespeare, un timp neomenesc începe :

Lupul urlă trist la lună
Rage Leul hămesit. Truda
zilei se răzbună Pe
plugarul adormit. Jarul
pîlpîie abia; Cei ce dorm
aud, departe Cum scînceşte
— o cucuvea A durere şi a
moarte. Ceas de blestem şi
de groază Cînd strigoii din
mormînt Nevăzuţi se
furişează ' Pe sub bezne,
pe sub vînt. . .[M]

Aurora, în schimb, vesteşte clipa cînd pă-mîntul va. aparţine iarăşi vieţuitorilor:

Să ne grăbim, ai nopţii iuţi balauri
Sfîşie nori-n zbor; chiar adineauri
Ai dimineţii soli luciră-n zare;
Strigoii, biete oşti rătăcitoare
Fugiră-n gropi, iar tristele năluci
înmormîntate-n valuri, la răscruci,
In patul lor cu viermi s-ascund pe rînd,
Să nu-1. găsească ziua. pe pămînt,
în tainiţele negre s-ascund iarăşi;
S-au prins cu noaptea crîncenă tovarăşi.[83]

* Acesta şi următoarele citate din *Visul unei nopţi de vară* în traducerea lui Dan Grigorescu:
Shakespeare, *Opere complete,* voi. III, 1984, ed. Univers. (N. tr.) .!

Judecind după flecărelile babelor care tăi-făsuiesc în serile de clacă, adunate sub titlul *Les Evangiles des quenouilles*[86] (trad. aproximativă: „Scripturile torcătoarelor"), visele urîte nu sunt emanaţiile psihismului. Dimpotrivă, ele sunt aduse din exterior şi impuse celui care doarme de o făptură răufăcătoare şi misterioasă numită *Cauquemare* sau *Quauque-maire* (în sud, *Chauche-Vieille).* Termenul fo- 7 losit în această culegere apare cînd la singu-lar — a fi „călărit de Cauquemare" —, cînd la plural, în cazul din urmă stabilindu-se o filiaţie între aceste personaje pernicioase şi vîroolaci:

„Zise altă babă: dacă unui om i-a fost ursită să ajungă vîrcolac, mare minune să n-ajungă şi fi-su, iar fete dacă are şi deloc băieţi, cel mai adesea tot *Quauquemaires* ajung şi ele[87]".

Una „dintre cele mai înţelepte" din adunare îi răspunde precedentei că oamenii trebuie să se păzească de „cei duşi de pe lume întocmai ca şi de moroi, de *Quauquemaires* sau de vîrcolaci, căci ei te căznesc pe nevăzutelea[88]" . . . Astfel dătătorii — sau dătătoarele — de coşmaruri* sunt clasaţi într-o categorie primejdioasă laolaltă cu moroii, strigoii şi vîrcolacii. în continuare, cumetrele îşi comunică felurite sfaturi şi reţete menite să te scape din stăpînirea fiinţelor care tulbură somnul:

„Zice una dintre' torcătoare . . ., cum că pe acela care merge la culcare fără să mute din loc laviţa pe care s-a descălţat, îl paşte peste noapte primejdia să-1 călărească Quau-quemare[89] . . .".

Perrette Tost-Vestue** zice că lucrul de care Cauquemares se tem cel mai tare este o oală fierbinte [după ce ai luat-o de pe foc[90]]"

---

* Quauquemaire": lt. „calcare" (în fr. „chau-cher")= „a călca în picioare"+neerland. „mare": „fantomă nocturnă". Aceeaşi origine pentru „chauchemar": calcare+mare (N. tr.).

** Perrette cea de vreme îmbrăcată, (n. tr.).

> La care alta îi răspunde: „ . . . Cine se teme să nu vină Cauquemare noaptea la patul lui, trebuie să pună un scaun de lemn de stejar în faţa unui foc bun şi dacă vine, Cauquemare se aşază pe el şi nu se va mai putea ridica pînă-n ziuă . . .[91]".
>
> Altcineva afirmă că „a scăpat de Quau-quemare" de cînd „şi-a făcut rost de VIII fire de pai culese în noaptea sfîntului-Ion şi şi-a făcut din ele IV cruciuliţe de le-a pus în cele patru colţuri ale patului[92]".

în schimb, una dintre vorbitoare care n-a fost niciodată „apucată" de „moroi" nu ştie să se descotorosească de Cauquemare. Auzise că „ei-ne-şi mulge vacile în zi de vineri printre picioarele de dindărăt, numaidecît îl munceşte Quau-f quemare[93]". Urmează . drept răspuns o reţetă infailibilă:

> Nu-i deloc păcat, spune una dintre torcătoare, ca cel ce vrea să scape de Quauque-maire, să se culce cu braţele în cruce, iar care se teme de moroi, să îmbrace cămaşa de-andoaselea[94]".

Frica de noapte în civilizaţiile de odinioară se însoţeşte, aşa cum am semnalat, cu o neîncredere generală faţă de luna „oea rece", „stăpîna valurilor" cum spune Shakespeare fără vreo intenţie elogioasă. Ond e „palidă de mânie", ea „umple văzduhul de umezeală, răspîndind răceli din belşug[95]". Dacă e să-i dăm crezare poetului englez Th. Dekker (1572—1632), toată lumea pîndeşte cu o curiozitate înfricoşată schimbările astrului rătăcitor. Se crede că luna poate provoca nebunia. Cînd pare „să plîngă", înseamnă că prevesteşte o nenorocire. în conjuncţie cu alte planete, aduce ciumă. Se spune că pe lună se află surghiunit un om cu o legătură de mărăcini în cîrcă şi purtînd încălţări cu ţinte mari — personaj care ocupă un loc important în poveştile de adormit copiii[96]. Cu toate acestea, multe civilizaţii au considerat luna un simbol 157 ambiguu şi o putere ambivalenţă. Ea creşte şi

descreşte; moare şi reînvie. Semnificînd ciclurile vegetaţiei, ea a inspirat sau a însoţit fantasmele legate de principiul „viaţă—moarte—renaştere[97]". în Europa de început al Timpurilor Moderne, sunt subliniate însă mai ales aspectele negative ale lunii, tocmai ca o complice a fărădelegilor nopţii. Revelator în această privinţă e celebrul poem al lui Hans Saohs închinat lui Luther, „privighetoarea" din Witten-berg. Datorită cîntecului acestei păsări care vesteşte în sfîrşit dimineaţa:

> „ . . . Lumina lunii se stinge, păleşte şi se-ntunecă. Pe vremuri, prin strălucirea ei amăgitoare, luna a orbit toată turma oilor; astfel că ele s-au îndepărtat de păstorul şi de păşunile lor, şi urmînd lumina ei şi vocea leului care chema, s-au rătăcit în mijlocul pădurilor şi al pustietăţilor[98]".

Amăgitoare, luna întreţine aşadar legături cu infernul; ceea ce crede şi Ronsard cînd afirmă că Denise, vrăjitoarea din Vendâmois, „îi poruncește lunii argintii[99]".

In general, cultura diriguitoare, între secolele XIV şi XVII, în măsura în care a insistat cu o predilecţie morbidă asupra vrăjitoriei, satanismului şi damnaţiunii, a subliniat latura tulburătoare şi malefică a nopţii (şi a lunii). Se credea că la adăpostul nopţii au loc sabaturile, păcatul şi întunericul fiind solidare. Iar infernul, pictat şi descris în epocă de mii de ori, e înfăţişat de Dante şi de succesorii săi ca fiind locul „unde soarele tace", unde apa e neagră şi unde pînă şi zăpada şi-a pierdut albeaţa[100]. Sa-tan e suveranul întunericului — un truism —; în întuneric, imaginaţia lui feroce scorneşte cele mai crunte suplicii pentru a-i înfricoşa şi martiriza pe damnaţi. Continuîndu-1 pe autorul *Divinei Comedii,* Hieronymus Bosch a fost inepuizabil pe această temă. Dar şi pentru un umanist ca G. Bude, moştenitor al tradiţiei gre-co-romane a călătoriilor în infern şi al discursului creştin cu privire la imperiul satanic,

acesta nu poate fi decît meleagul unei nopţi fără de sfîrşit. Putem vorbi aici de un loc comun în general acceptat de mentalitatea epocii. Atunci cînd evocă lumea infernului, G. Bude vorbeşte cînd despre „sumbrul Tartar" situat „în străfundul hăului ce coboară în măruntaiele cele mai adînci ale pământului", cînd despre „ocna cumplită şi întunecoasă care-i Stixul fur de oameni". Altundeva, G. Bude de-scrie „puţul ce nu se revarsă niciodată" în care vor fi veşnic „prizonieri o mulţime de bogătaşi, de săraci, de bătrîni, de tineri, de copii *(sic),* de smintiţi, de înţelepţi, de neşti-utori de carte, cot la cot cu învăţaţii". Pentru el, ca şi pentru toţi contemporanii săi, Luci-fer este „prinţul cumplitelor tenebre", un „tîl-har în bezne" şi — expresie reluată din Homer — „Erinia care-şi are lăcaşul în bezne[101]".

Astfel, la începutul Timpurilor Moderne, prin jocul unei duble insistenţe, pe de o parte asupra astrologiei, iar pe de alta asupra puterii lui Satan — aspect ce va fi dezvoltat în capitolul 7 —, civilizaţia europeană pare să fi cedat unei frici sporite faţă de întuneric, fenomen la care a contribuit de altfel şi apariţia tiparului.

Atît la ţară cît şi la oraş, exista totuşi o anumită viaţă nocturnă. Iarna, oamenii îşi amăgeau plictisul şi scurtau întunericul adunîn-du-se la şezători care puteau ţine pînă la miezul nopţii. In Burgundia, acest gen de şezători se numeau „ecraignes".

„în tot ţinutul Burgundiei, scrie în secolul al XVI-lea. Tabourot Des Aocords, şi chiar în oraşele mai de seamă, din pricină că sunt locuite de mulţi podgoreni nevoiaşi care n-au putinţa să-şi cumpere lemne ca să se apere de urgia iernii, mult mai aspră pe aceste meleaguri decît în restul Franţei, nevoia, mama meşteşugurilor, i-a învăţat să-şi înjghebeze pe cîte o stradă mărginaşă o bojdeucă sau o colibă alcătuită din

> cîteva prăjini înfipte roată în pămînt şi arcuite şi strînse-n vîrfuri în aşa fel că seamănă cu un ţugui de scufie, care-i acoperită după aceea cu bulgări de pămînt şi bălegar din belşug şi totul aşa de bine amestecat şi legat eă apa nu mai răzbeşte nicicum. In bojdeuca asta, între două prăjini din partea mai ferită de bătaia vînturilor oamenii lasă o mică deschizătură lată oaim de un picior şi înaltă de două ca să slujească de intrare, iar de jur împrejur vrăfuiesc läicere pe care să şadă mai multe persoane ca pe nişte laviţe. Acolo de obicei, după ce au cinat, se adună cele mai frumoase fete de podgoreni, care cu furca-n brîu, care cu alte îndeletniciri, şi stau la şezătoare pînă la miezul nopţii[10*'].

In felul acesta se crea un spaţiu cald în pragul căruia noaptea se oprea şi unde, timp de cîteva ore, un rit de sociabilitate amicală şi secu-rizantă stăvilea ameninţările întunericuluii Mai pretutindeni la ţară, organizarea unor astfel de şezători era un obicei care a dăinuit pînă-n pragul epocii noastre[103]. Ceremoniile Crăciunului şi focurile de sfîntul— Ion, „nopţile" ţăranilor bretoni, tărăboiul din serile de nuntă, adunările pelerinilor veniţi de departe şi oare, ajunşi la sfîrşitul zilei, aşteptau zorile în preajma sa uohiar în interiorul bisericii — ţinta călătoriei lor —: toate aoeste manifestări colective constituiau tot atîtea exorcizări ale grozăviilor nopţii. Pe de altă parte, Renaşterea constată, la etajul social cel mai ele-vat, sporirea numărului de sărbători care se desfăşoară după căderea zilei. In 1581, aflat în trecere prin Roma, Montaigne asistă la un turnir nocturn ce are loc în faţa unui public aris-tocratic[104]. Cîţiva ani mai tîrziu, Th. Dekker va evoca dansurile, „travestirile şi mascaradele", organizate la Londra, cu prilejul unor evenimente mai importante, în casele bogătaşilor, seara la lumina torţelor[105].

Oricum, noaptea este suspectă prin complicitatea ei cu dezmăţaţii, hoţii şi ucigaşii. Drept urmare, cei ce atacau pe cineva după sfîrşitul zilei sau prin locuri lăturalnice erau pedepsiţi mai aspru, căci în asemenea cazuri victima nu se putea apăra cum trebuie şi nici nu se putea aştepta la vreun ajutor[106]. Chiar şi în zilele noastre, dreptul penal consideră îndeobşte întunericul o „circumstanţă agravantă". Legătura dintre întuneric şi criminalitate este dealtfel permanentă şi resimţită ca atare. într-un sondaj din 1977, 43% dintre cetăţenii oraşelor franceze cu peste 100.000 de locuitori şi 49% din populaţia pariziană citează carenţele iluminatului public ca un factor de insecuritate. La Saint Louis, în statul Missouri, la un an după aplicarea unui important program de îmbunătă-ţire a iluminatului public se înregistrează o scădere cu 41% a furturilor de automobile şi cu 13% a spargerilor[107].

Poetul englez al Renaşterii, Th. Dekker, care vorbeşte în cunoştinţă de cauză, face o descriere deloc îngăduitoare a nopţii londoneze pe vremea Elisabethei şi a lui Carol I. Atunci, toţi criminalii, prea mişei ca să se arate la lumina soarelui, „ies din văgăunile lor". Prăvăliaşi care, cu o înfăţişare acră şi morocănoasă, şi^au omorît toată ziua timpul în dughenele lor, colindă pe furiş tavernele de unde se întorc îm-pleticindu-se, de nu cumva ajung să se prăbuşească într-un şanţ. Ucenicii, încălcînd angajamentele din contract, riscă şi el o escapadă în direcţia cîrciumii. Tineri căsătoriţi dezertează din patul conjugal. Nişte zurbagii se îmbulzesc în jurul vardistului care a înhăţat un beţivan. Tîrfele apar pe străzile pe care le cutreieră pî-nă-n miez de noapte. Cînd bezna s-a îngroşat destul, gravul puritan, care sub clar de lună nu s-ar încumeta nici să se apropie măcar de un bordel, îşi ia inima-n dinţi pînă la casa unei curtezane. Pe străzile întunecoase, moaşele se duc să ajute naşterea bastarzilor cărora le vor 1 face apoi de petrecanie. Noaptea e cu atît mai

primejdioasă cu cît adeseori halebardierii de pază au adormit la cîte o răspîntie, sforăind zgomotos. Dealtfel, prezenţa lor „se simte" cale de-o poştă, căci s-au îndopat cu ceapă ca să se apere de frig. Răul poate să-şi urmeze aşadar nestingherit dansul nocturn prin marele oraş, în timp ce din pragul tavernelor berbanţii dau cu tifla soldaţilor de pază aţipiţi[108]. Th. Dekker numără la Londra peste o mie de cîrciumi[109]. Unele sunt ţinute de nişte *birdlime',* cu două-trei rînduri de guşi. Ele beau lichioruri şi rachiu şi poartă-n degetul mijlociu ca şi prostituatele cărora le furnizează prada, un ghiul cu cap de mort. în casele lor, deschise şi ziua şi noaptea, oferă vizitatorilor faimoasele prune coapte, simbol în literatura elisabethană a negoţului de carne vie din lumea interlopă[110]. întunericul îngăduie fireşte şi activitatea spăr-gătorilor care atacă de preferinţă prăvăliile postăvarilor şi ale giuvaergiilor, negustori mai înstăriţi. Uneori, pentru mai multă siguranţă, ei cumpără complicitatea halebardierilor sau a strajei de noapte[111].

Chiar şi în Parisul secolului al XVIII-lea, în ciuda celor vreo 5.500 de felinare care iluminau pe atunci principalele artere, nu era recomandabil să te aventurezi în afara circuitelor balizate cu lumini. Germanul Nemeitz, publicînd în 1718 nişte „îndrumări vrednice de luat în seamă pentru călătorii de vază", va scrie pe această temă:

> „Nu povăţuiesc pe nimeni să umble prin oraş în bezna nopţii. Căci deşi caraula şi straja călare patrulează prin tot oraşul ca să împiedice orice dezordine, sunt multe lucruri pe care nu le vede . . . Sena, ce străbate oraşul, poartă desigur pe firul ei sumedenie de trupuri neînsufleţite pe care le aruncă mai la vale pe mal. Mai bine-i aşa-

* In sensul figurat de ademenitoare de clienţi, *birdlime,* în engleză, însemnînd cleiul cu care pă-sărarii ung rămurelele-capcană. (N. tr.).

> dar să nu te opreşti prea mult niciunde şi să te întorci devreme acasă[112]".

Cu toate acestea, în epoca Regenţei, viaţa nocturnă era inifinit mai însufleţită decît cu două sute de ani în urmă. Interpretînd vechi ordonanţe ce puneau în vedere cîrciumarilor să tragă obloanele după ce bătea stingerea la No-tre-Dame, tribunalul* a hotărît, în 1596, ca, de la 1 octombrie pînă la Paşti, cârciumile să închidă la ora şapte seara, iar de la Paşti pînă la 1 octombrie, la ora opt[113]. Porţile oraşului fiind închise şi activitatea meşteşugărească întreruptă, oamenii cumsecade nu mai aveau ce căuta pe afară după stingere. Locul lor era acasă şi, cît mai devreme, în pat. Aşa gîndeau odinioară toţi cei care vegheau asupra turmei creştine. Părintele Maunoir, care a evanghelizat Bretania între 1640 şi 1683, auzind vorbin-du-se despre „nopţile" bretone, le-a asimilat sabaturilor vrăjitoreşti şi le-a combătut cu înverşunare. Suspecte le-au apărut oamenilor Bisericii şi amintitele *ecraignes*. Ele erau adeseori prilej de scandal şi bătăi — cererile de graţiere semnalează într-adevăr numeroase încăierări după asemenea şezători[114] şi pretext de „măscărăciuni". De unde şi interdicţiile ecleziastice, într-o dispoziţie sinodală din 1493, emisă de episcopia din Saint-Brieuc, citim:

> „încă într-un sinod precedent, pentru a curma de la rădăcină aceste abuzuri inepte şi scandaloase care se produceau foarte adesea la şezătorile torcătoarelor, am interzis aceste reuniuni în oraşul nostru şi în toată dioceza, sub pedepsele edictate în statutele acestui sinod. Ştim că această interdicţie a fost încălcată în repetate rînduri. Iată de ce reînnoim anume aceste statute, şi interzicem tuturor supuşilor noştri de orice condi-

* In original: *le Châtelet.* E vorba de *le grand Châtelet,* unde îşi aveau sediul anumite organe ju-diciare. (N. tr.).

ţie să mai ţină de acum înainte asemenea reuniuni şi şezători cu dansuri, nebunii şi extravaganţe, să ia parte la ele sau să se •• arate măcar acolo sub pedeapsă de excomu- • nicare[115]. . .".

Bineînţeles că aşa-numitele *ecraignes* au conţi-, nuat. Cît despre „priveghiurile de sfinţi", în > cursul cărora lumea se întîlnea fie la biserică? fie într-un cimitir, acestea erau şi ele deseori s prilej de „hîrjoneli", „jocuri", „dansuri", vio-i-î luri şi alte violenţe. S-a ajuns acolo încît pen*v tru priveghiul din 15 august, consiliul canonicilor catedralei Notre-Dame din Paris a trimis în biserică soldaţi cu misiunea de a acţiona împotriva aţîţătorilor la dezordini[116]. R. Vaultier a adunat numeroase cereri de graţiere relative la o seamă de excese comise în timpul priveghi-lor, acestea, de exemplu:

„[1383] în noaptea sărbătorii Maicii Domnului în septembrie . . . cînd are loc un mare priveghi şi adunare de lume în biserica cea mare (din Charite-sur-^Loire) . . . (nişte . .. tineri) puşi să stea de veghe, înarmaţi, au căpuit un berbant pe care-1 aflaseră în biserică înghesuind seîrnav o muiere[117]".

„[1385] Un oarecare Perrin s-a dus «plin de evlavie să privegheze la biserica Sfintei Fecioare din Barres, în ţinutul Orleans, unde, mînat în ispită de cel rău, el şi alţi cîţiva flăcăi s-au apucat să dănţuiască chiar în numita biserică, laolaltă cu o sumedenie de bărbaţi şi de muieri. . ., şi pentru care faptă, numiţii berbanţi au stins luminările şi le-au aruncat în dosul altarului şi au spart candelele», după care au legat fedeleş o muiere[118]«.

Diavolul foloseşte aşadar noaptea ca să îndemne la rele fiinţa omenească debilitată de dispariţia luminii. De unde şi prezenţa necesară în oraşele de odinioară a străjerului de noapte, , care, înarmat cu un felinar şi un clopoţel şi

însoţit de cîinele său îşi face rondul, asigurmd astfel liniştea cetăţii. După Th. Decker, el este „santinela cetăţii, ocrotitorul tuturor cartierelor, iscoada cinstită care descoperă blestemăţiile noeturne şi, asemenea fanarului de la pupa corăbiei, care îi călăuzeşte şi-i îmbărbătează pe marinari în cele mai negre bezne, el cutreieră •etatea, şi o cruţă adeseori de multe incendii primejdioase[119]". Fiecare are aşadar interesul să-1 asculte şi să-i urmeze poveţele înţelepte; eăci noaptea pune în primejdie atît trupul <ât şi sufletul, ea este anticamera morţii şi a infernului. Clopoţelul străjerului se identifică astfel cu clopotul vestitor de moarte:

Bărbaţi, şi copii, fete şi femei, Încă nu-i prea tîrziu viaţa să v-o-ndreptaţi. încuiaţi porţile, rămîneţi culcaţi la căldură, Căci pierdere grea e să-ţi pierzi fecioria. Mare-i risipă cînd chefuieşti în miez de
noapte,
Stricăciunea slugilor aduce ruina stăpîni-
lor:
Cind auziţi bătaia acestui clopot Aflaţi că v-« sunat şi vouă oeasul[120]
.. .

Aceasta e ritornela lugubră a străjerului londonez, în spatele căreia trebuie să reconstituim spaima milenară în faţa unei nopţi rău stăpî-nite. Am amintit în paginile precedente profeţia din Apocalipsă: noul cer şi noul pămînt făgăduit celor izbăviţi vor fi fără mare. Tot astfel, ei nu vor mai cunoaşte nici noaptea. Ierusalimul cel veşnic va fi iluminat de lumina fără asfinţire care este Dumnezeu însuşi. *(Apoc.* XXI, 5; XXI, 23; *Ioan* I; 5).

*la****
§?«3K
CM-

nean
un îel
de
mom
tre
nouă
în

tal în 1346, pe țărmurile Mării Azov. în 1347, ajunge la Constantinopol şi Genova, iar curînd după aceea în toată Europa, din Portugalia şi Irlanda pînă la Moscova. Ravagiile „morţii negre" s-au întins între anii 1348 şi 1351, secerînd, spune Froissart, „a treia parte a lumii".

în tot restul secolului al XlV-lea, şi cel puţin pînă la începutul secolului al XVI-lea, eiuma a reapărut an de an într-o parte sau alta a Europei occidentale. în 1359, iat-o în Belgia şi în Alsacia; în 1360—1361, în Anglia şi în Franţa. în 1369, atacă din nou Anglia, apoi devastează Franţa între 1370 şi 1376, ca să mai treacă o dată Canalul Mînecii. Nici Italia nu s-a bucurat de o soartă mai bună. Un cronicar din Orvieto nota: „Prima ciumă generală a avut loc în 1348 şi a fost cea mai puternică". Apoi adăuga: „A doua ciumă, 1363. A treia ciumă, 11374. A patra ciumă, 1383. A cin-cea ciumă, 1389". Altă mînă a completat: „A şasea ciumă, 1410". „Alte mîini, comentează E. Carpentier, ar fi putut continua lista pentru secolul al XV-lea[4]". La Ohâlons-^ur-Marne, bunăoară, datele epidemiilor par a da aseultare unui anume ritm, o dată la fiecare deceniu izbucnind cîte o epidemie: 1455—1457; 1466— 1467; 1479; 1483; 1494—1497; 1503; 1516—1517; 1521—1522[5]. De unde şi această analiză a lui J.-N. Biraben:

„Dacă urmărim istoria ciumei într-un oraş din acea epoeă. . ., vom constata că, o dată la opt, zece sau cincisprezece ani, ea izbucnea în accese violente ce cuprindeau întreg oraşul, acesta pierzînd 20, 30 şi chiar 40°/b din populaţie. în afara acestor paroxisme, persista într-o stare semi-endemică, vaga-bondînd capricios de pe o stradă pe alta sau dintr-un cartier într-altul, periodfe, timp de unul, doi şi pînă la cinci sau şase ani in şir, după care se stingea pentru cîţiva ani. Apoi reapărea sub acea formă «atenuată»

oare adeseori preceda înainte de a o urma[6]".

forma «explozivă»,

Rău înrădăcinat, cu o recurenţă implacabilă, ciuma, în virtutea apariţiilor sale repetate, . crea inevitabil în rîndurile populaţiei „o stare de nervozitate şi de frică[7]". în Franţa, între J437 şi 1536, J.-N. Biraben a identificat 24 de puseuri principale, secundare sau anexe de ciumă în decurs de 189 de ani, deci aproximativ cîte unul la opt ani. în perioada următoare,' ce se întinde între 1536 şi 1670, nu înregistrăm decît 12 izbucniri (cîte una o dată la 11,2 ani[8]). După care, boala pare să dispară, ea să reapară în Provenţa, în 1720. Astfel, în Franţa, dar şi în mod mai general în Occident, caracterul endemic al ciumei a scăzut începînd din secolul al XVI-lea, dar aceasta scoate şi mai bine în relief exploziile cele mai violente: la Londra în 1603, 1625 şi 1665; la Milano şi la Veneţia în 1576 şi 1630; în Spania în 1596—1602, 1648—1652 şi '1677—1685; la Marsilia în 1720. Aceste date şi localizări nu constituie, presupunem, decît nişte puncte de reper în diacronia şi geografia epidemiilor de ciumă în epoca barocă, întrucât cele din anii 1576—1585 şi 1628— 1631 s-au întins în realitate peste o mare parte a Europei[9]. Oricît de violente ar fi fost aceste explozii — în special ultima din Franţa, cea de la Marsilia — ele erau din ce în ce mai distanţate între ele prin intervale de cîţiva ani, cînd nu se semnala nici un deces suspect. Răul devenea aşadar mai sporadic şi mai localizat, iar după 1721 dispare din Occident. înainte vreme însă, timp de aproape patru sute de ani, ciuma fusese, potrivit expresiei lui B. Bennassar, „un mare personaj al istoriei de odinioară[10]".

Mare, pentru că era sinistru. Să-1 judecăm după crimele sale care i-au stupefiat pe contemporani:

„In aceşti doi ani (1348—1349), scrie carme-litul parizian Jean de Venette, numărul victimelor a fost nespus de mare, cum nu s-a 168

pomenit şi nici citit vreodată în vremile trecute[11]". La rîndul său, Boceaocio precizează în introducerea *Decameronului,* cu privire la Florenţa: „Cruzimea cerului, şi poate şi cea a oamenilor, a fost atît de neînduplecată, molima a bîntuit din martie pînă în iulie cu atîta înverşunare, o sumedenie de bolnavi au fost atît de puţin ajutaţi, ba chiar, din pricina groazei pe care o inspirau oamenilor sănătoşi, lăsaţi pradă unei mizerii atît de crunte, incit putem socoti cu destul temei la mai bine de o sută de mii numărul oelor care şi-au pierdut viaţa între zidurile cetăţii. Pînă la acest prăpăd, poate că nimeni nu *s-ar* fi gîndit că oraşul nostru numără atîta omenire. Cîte palate măreţe, cîte case mîndre, cîte locuinţe, odinioară pline £; de slugi, de seniori şi de doamne, au văzut i. pierind pînă la unul pînă şi pe cel mai ne-■« însemnat servitor. Cîte familii de vază, cîte ;• falnice domenii, cîte averi faimoase au rămas lipsite de urmaşii legiuiţi! Cîţi seniori ţ viteji, cîte doamne chipoase şi băieţani mlâ-.1|.; dii, cărora nu numai universitatea, ci şi Ga-lenus, Hipocrat, ba chiar şi Esculap le-ar fi - dat paţalama la mînă cum că sunt sănătoşi tun, dimineaţa au prînzit cu rubedeniile, oa-marazii şi prietenii lor, iată o dată cu înserarea s-au statornicit în lumea cealaltă ca să cineze cu strămoşii[12]".

Estimarea lui Boccaccio este foarte exagerată. Să fie oare exact, cum au afirmat unii istorici, că Florenţa ar fi numărat 110.000 de locuitori în 1338 şi doar 50.000 în 1351? K. J. Beloch consideră că cetatea de pe Arno totaliza 55.000 de suflete în 1347, iar pentru ani mai tîrziu 40.000; totuşi o scădere de aproape 30o/0. Şi, în timp ee populaţia reîncepea să sporească în cea de a doua jumătate a secolului al XlV-lea, „pestilenta" a răpit iar 11 500 de persoane în 1400 şi probabil 20.000 de suflete în 1417. Cît priveşte Siena, ea ar fi fost populată de 20.000 de su- flete în 1347, 15.000 în 1349, 12.500 în 1380[13].

După istoricii britanici, Anglia ar fi fost amputată de 40% dintre locuitorii săi între 1348 şi 1377 (numărînd 3.757.000 la prima dată şi 2.223.375 la oea de a doua™). Ciuma Neagră şi cele care au urmat-o au fost aici, dacă nu singurii, cel puţin principalii responsabili ai acestui dezastru.

Iată acum câteva recorduri tragice: Albi şi ■Castres au pierdut jumătate din populaţia lor între 1343 şi 1357, iar molima ar fi răpit în 1350 — calcule, este adevărat, discutabile — 50«/0 din locuitorii Magdeburgului, 50 pînă la 66% din cei[1] ai Hamburgului, 70% din cei ai Bremei[15]. Ciuma Neagră a pustiit mai ales oraşele, dar nici satele n-au fost cruţate. Givry, în Burgundia, a văzut pierind în 1348 o treime din populaţia sa. în Savoia, numărul vetrelor din parohia Sainte-Pierre-du-Soucy a scăzut de la 108 în 1347 la 55 în 1349; al celor din şapte parohii vecine, de la 303 în 1347 la 142 în 134S[16]. Pe anumite domenii ale abaţiei din Winchester, unde se înregistrau 24 de decese de ţărani în 1346 şi 54 în 1347 şi în 1348, numărul lor creşte brustai la 707 în 1349[19]. Vrem o estimare globală, la scara Europei occidentale şi centrale, a ravagiilor provocate de flagel între 1348 şi 1350? Ne putem mulţumi cu cea pe care o furnizase Y. Renouard oînd scria: „. . . Proporţia deceselor datorate ciumei în raport cu ansamblul populaţiei pare să fi oscilat între 2/3 şi 1/8 de la regiune la regiune[18]". Froissart avusese aşadar dreptate afirmînd că o treime dintre europeni fusese răpusă de molimă, aceasta fiind to-> tuşi deosebit de severă în Italia, în Franţa ştJ în Anglia. ,

*

Considerată global, Europa n-avea să mad cunoască o epidemie atît de cumplită ea eea din 1348—1350. Totuşi, întoarcerile ofensive ale molimei

au mai luat aspecte catastrofale la scară urbană, regională şi chiar naţională. Parisul ar fi pierdut 40.000 de suflete în 1450[19]. Londra, care număra aproximativ 460.000 de locuitori în 1665, a văzut pierind de ciumă în 170

acelaşi an 68.500[20]. Marsilia totaliza la începutul secolului al XVHI-lea ceva mai puţin de 100.000 de suflete; epidemia din 1720 i-a răpit aproximativ 50.000 (inclusiv împrejurimile[21]). Aceeaşi proporţie — dar acţionînd asupra unor mase omeneşti mai mari —;, la Neapole în 1656. Acest oraş, excesiv de populat, număra pe atunci 400 pînă la 450.000 de locuitori. Ciuma a secerat 240, poate chiar 270.000[22]. Să luăm acum în ansamblul lor Italia şi Spania secolului al XVII-lea. Italia septentrională (de la Veneţia la Piemont şi Genova, inclusiv) ar fi cunoscut o scădere demografică de 22% între 1600 şi 1650, provocată în primul rînd de ciuma din 1630, cînd epidemia a secerat 32% din populaţia Veneţiei, 51% din cea a Milanului, 630/6 din cea a Cremonei şi a Veronei, 77% — sumbru record[1] — din cea a Mantovei. în total, în cursul primei jumătăţi a secolului al XVII-lea, Italia ar fi pierdut 14% din locuitorii săi (1.730.000 de suflete[23]). Pierderile ar fi comparabile cu cele din Spania, care era mai puţin populată[101]. Cele „trei mari ofensive ale morţii" (prin dumă) — 1596—1602, 1648—1652, 1677— 1685 — ar fi răpit aproximativ 1.250.000 de vieţi. Barcelona în 1652 a pierdut aproximativ 20.000 de locuitori din 44.000[2*]. Sevilla, în 1649—1650, a îngropat 60.000 de morţi din 110 sau 120.000 de locuitori[25]. Ciuma a fost aşadar una dintre cauzele majore ale crizei suferite de cele două peninsule în cursul secolului al XVII-lea.

Pînă la sfîrşitul secolului al XlX-lea, s-au ignorat cauzele ciumei pe care ştiinţa de odinioară le atribuia poluării aerului, ea însăşi provocată fie de conjuncţiuni astrale funeste, fie de emanaţii putride ale solului sau ale subsolului. De unde şi o seamă de precauţii, inutile în ochii noştri: stropirea cu oţet a scrisorilor şi a monedelor, aprinderea de focuri purificatoare la răspîntiile unui oraş contaminat, dezinfectarea indivizilor, a catrafuselor şi a caselor cu parfumuri violente şi pucioasă, circulaţia pe

stradă în timp de molimă cu o mască în formă de cap de pasăre cu ciocul umplut cu substanţe frumos mirositoare. Pe de altă parte, vechile cronici şi iconografia nu pomenesc defel ca semn prevestitor al unei molime mortalitatea masivă a şobolanilor asupra căreia insistă A. Camus în *Ciuma*. Rolul purecilor era de asemenea ignorat. în schimb, toate relatările de odinioară descriu primejdia contagiunii inter-umane. Această primejdie, astăzi ştim, este evidentă în cazul ciumei pulmonare ce se transmite prin stropii de salivă. Dar cercetarea medicală actuală pune sub semnul întrebării „dogma şobolanului" în legătură cu ciuma bubonică. Desigur, încă de la origini, istoria acestei maladii rămîne legată de cea a şobolanului. Se pare însă că în numeroase epidemii de ciumă bubonică factorul multiplicator, principalul agent de transmitere, ar fi fost nu parazitul mu-rideu, oi puricele omului care migrează de pe un organism în agonie pe un organism sănătos. Mortalitatea n-ar fi implicat deci în mod necesar un antecedent epizootie[26]. De unde şi ravagiile contagiunii în cartierele populare unde parazitismul era mai dens. In consecinţă, dacă purgaţiile sau lăsările de sînge, dacă frica de transmiterea bolii prin dejecţiile bolnavilor, dacă tăierea vitelor nepurtătoare de pureci (calul, boul, etc.) n-aveau obiect, era cuminte, în schimb, să arzi' ţesăturile, mai ales cele de lînă, în oasele contaminate. Şi e cît se poate de adevărat că cel mai bun lueru era să fugi, dacă puteai, sau dacă nu, măcar să izolezi bolnavii şi să te izolezi tu însuţi. Aceasta cu atît mai mult cu cît ciuma bubonică provoca deseori o complicaţie pulmonară secundară. .în această privinţă, bunul simţ popular avea aşadar dreptate împotriva „savanţilor" care refuzau să creadă în contagiune. In cele din urmă însă, tot măsurile din ce în ce mai eficace de izolare au potolit flagelul.

Atsestei profilaxii parţial corecte, îi răspundea observarea deseori exaotâ a simptomelor 172

maladiei sub forma ei bubonică: descrierea „eărbunilor*", localizarea bubonilor, accentul pus în tabloul clinic pe limba tumefiată, setea arzătoare, febra intensă, frisoanele, iregularitatea pulsului, delirul adeseori violent, tulburările sistemului nervos, eefaleele, fixitatea privirii. Un medio din Marsilia nota în urma epidemiei din 1720:

„Maladia îneepea cu dureri de cap şi vo-mismente urmate de o febră puternică . . . Simptomele erau, în mod obişnuit, frisoane regulate, un puls scăzut, moale, lent, frecvent, inegal, concentrat, o îngreunare atît de mare a capului încît bolnavul şi-1 susţinea anevoie părînd a fi cuprins de o ameţeală şi o tulburare de om băut, cu privirea fixă, trădând spaima şi deznădejdea[27]".

Oamenii de odinioară remarcaseră de asemenea eă ciuma loveşte mai ales vara (nu totdeauna, totuşi) — purecii complăcîndu-se într-adevăr la o temperatură de 15—20°, într-o atmosferă ©u o umiditate de 90—95%; că ei atacă mai ales sărăcimea, femeile şi copiii şi decimează cu pre-dilecţie populaţii care fuseseră de curînd victimele foametei. *Tratatul despre ciumă* al lui Ce-sar Morin (Paris, 1610), comportă un capitol in-titulat „Cum ciuma urmează îndeobşte perioadele de mare foamete". Iar sub pana unui obscur canonie lombard, care a fost martorul ciumei din 1630 în orăşelul său, Busto-Arsizio, putem citi aceste precizări relative la anul 1629:

lipsa ajunse atît de mare că nu se mai găsea nici un fel de hrană, chiar cu bani .. . Aşa se face că săracii mîncau pîine de tărîţe viermănoasă.. .., nipralâ, gulii şi buruieni de tot soiul. Guliile se vindeau cu 16 gologani** legătura şi nici aşa nu găseai. De

* *Antrax* sau *pustule maligne.* (N. tr.).

-7 ** în original: *sau,* gologan de 10 centime, deci

* 1,6 franci în valoarea de atunci. (N. tr.).

aceea, oînd unii străini aduceau cărucioare cu gulii, vedeai săracii dînd năvală şi îmbul-zindu-se ca s-apuce să cumpere; ai fi zis aă sunt nişte capre înfometate dînd buzna pe islaz... Urmară boli cumplite şi fără de leac, neştiute de medici, de chirurgi şi de oricare om, ce se ţineau lanţ timp de şase, opt, zece şi douăsprezece luni. Astfel încît multă lume s-a prăpădit în 162928".

2. imagini de coşmar

Aceste notaţii, oricît de excesive ar fi, constituie o piesă în plus la dosarul „acelora care asociază crizele de subsistenţă cu ciclurile ciumei[29]". Dar ele se integrează în acelaşi timp într-o reprezentare mentală a epidemiilor care, mai ales în cazul Italiei secolului al XVII-lea, apăreau legate de alte două flageluri tradiţio-nale: foametea şi războiul. Ciuma este o „plagă" comparabilă celor care au lovit Egiptul. Ea este identificată în acelaşi timp ca un nor devorator venit,din străinătăţi şi care se depla-sează din ţară în ţară, de pe ţărmuri spre interior şi de la o extremitate a unui oraş la alta, semănînd, pe unde trece, moartea. Ea este descrisă totodată ca unul dintre cavalerii Apo-calipsei, ca un nou „potop", ca un „vrăjmaş groaznic" — aceasta fiind opinia lui D. Defoe — şi mai ales ca un incendiu, frecvent anunţat pe cer prin dîra de foe a unei comete. în Pro-venţa şi în Austria de altădată, unii oameni pretind că ar fi văzut „scînteia ciumei" cum străbate un oraş şi, ieşind din cadavre, se nă-pusteşte asupra persoanelor sănătoase pînă atunci[30]. Impresia de a fi confruntat cu un incendiu era probabil întărită şi de relaţia free-ventă între vară şi epidemie ea şi de obiceiul de a se aprinde la răspîntii focuri purificatoare, un fel de oontra-foouri. Molima era comparată mai ales cu un necruţător pîrjol:

„Puterea molimei, notează Boccaccio în De" *cameron,* crescu prin aceea că, avînd de-a face zi de zi cu cei încă sănătoşi, bolnavii îi molipseau şi pe aceştia. întocmai cum focul se înteţeşte cînd dă de uscături sau niscai unsori[31]". D. Defoe scrie la rîndul său: „Ciuma e ca un mare incendiu care..,, cînd izbucneşte într-un oraş foarte populat, îşi sporeşte urgia şi-1 pustieşte pe toată întinderea lui[32]". Imaginea pîrjolului revine şi sub pana unui medic marsiliez care a trăit epidemia din 1720 şi vorbeşte despre „uluitoarea repeziciune cu care maladia trece fulgerător de la o casă la alta şi de la o stradă la alta, ca un fel de incendiu ... Ea cotropea acest mare oraş cu toată iuţeala unui pîrjol[33]".

Apropierea între ciumă şi foc apare de asemenea în istorisirile unui canonic italian şi cele ale unui pastor din ţinutul Vaud relatînd, şi unul şi altul, cumplita ciumă din 1630, adevărată „dezlănţuire de nenorociri". Preotul din Busto-Arsizio, a cărui mărturie am mai citat-o, scrie cu emfază, scoţînd efecte din chiar numele oraşului său *(arsizio:* pîrlit, ars):

„Vai! patrie scumpă şi nefericită! Cum oare de nu plîngi, o Busto? . .. Ars şi pîrjolit, preschimbat într-un morman de tăciuni şi cenuşă, el a ajuns acum tristul şi pustiul Busto ... Şi ce nume i s-ar potrivi mai bine decît Busto pîrjolitul, de vreme ce s-a mistuit din temelii[34]". Pastorul din Vaud îi dă replica atunci cînd menţionează localitatea Pignerol, unde ciuma este „încă deosebit de învăpăiată[35]".

Un călugăr portughez din secolul al XVII-lea, evocînd la rîndul său ciuma, o descrie ca pe un „foc necruţător şi aprig[36]".

Totuşi, pentru oamenii Bisericii şi pentru artiştii care lucrau datorită comenzilor aces- tora, ciuma era de asemenea şi cu precădere o

ploaie de săgeţi abătîndu-se neaşteptat asupra oamenilor prin voinţa unui Dumnezeu mîniat. Imaginea este evident anterioară creştinismului. Primul cînt al *Iliadei* îl evocă pe „arcaşul" Apollon care coboară „cu inima încrîncenată de pe crestele Olimpului, purtînd pe umăr arcul şi tolba de săgeţi închisă bine. Săgeţile sună pe umărul zeului mîniat", care decimează oştirile cu un „rău ucigător[37]". Cultura ecleziastică a reluat şi a popularizat această comparaţie. încă - la sfîrşitul secolului al XlII-lea, Jacopo da Va-raggio menţionase în *Legenda aurită*[35] o viziune a sfmtului Dominic zărind în văzduh un Cris-tos cuprins de mînie care ameninţă cu trei lăncii omenirea vinovată de trufie, de lăcomie şi de preacurvie. Privind Ciuma Neagră şi cele care au urmat-o de-a lungul secolelor ca pe nişte pedepse divine, atît clerul cît şi credin-cioşii au asimilat firesc atacurile molimei loviturilor *mortale* ale săgeţilor zvîrlite de sus. Astfel, pe data de 5 iulie 1348, registrul municipalităţii Orvieto constata „mortalitatea nă-prasnică datorată ciumei care în această clipă îşi trimite cu cruzime săgeţile pretutindeni[39]". Iconografia şi-a însuşit această comparaţie şi a difuzat-o în' secolele' XV şi XVI atît în Italia cît şi dincolo de Alpi. Săgeţile epidemiei apar pentru prima oară pe un panou al altarului car-meliţilor desculţi (1424) din Gottingen[40]. Cris-tos aruncă asupra oamenilor o ploaie deasă de săgeţi. Şaptesprezece personaje sunt străpunse. Alte numeroase personaje sunt totuşi ocrotite de mantia largă a Fecioarei — temă care va fi deseori reluată. O frescă a lui Benozzo Gozzoli de la San Gimignano (1464) îl înfăţişează pe Dumnezeu-Tatăl oare, în ciuda prezenţei în genunchi a lui Isus şi a Măriei, aruncă săgeata otrăvită asupra oraşului care fusese lovit de molimă în anul precedent. Un diptic al lui Martin Schaffner (pe la 1510—1514) păstrat la Niirn-berg[41] ilustrează de asemenea această reprezentare colectivă a ciumei. în stînga, din tăria unui «er furtunos, îngerii aruncă săgeţi asupra ome-

nirii păcătoase, dar care se căieşte şi imploră iertare. In dreapta, Cristos, la ruga sfinţilor ocrotitori de ciumă, opreşte pedeapsa chiar cu mina lui. Săgeţile abătute din traiectoria lor iniţială se depărtează de oraşul ameninţat şi se pierd care încotro. Uneori, aspectul de pedeapsă nu-i exprimat direct; apare numai rezultatul sentinţei de condamnare. In tabloul unui anonim german din aceeaşi epocă, personajele sunt lovite pe neaşteptate de săgeţi trimise toate de sus. Şi chiar dacă ele se împlîntă cu precădere în vintre şi subţiori (locurile unde apar îndeobşte bubonii), nici alte părţi ale trupului nu sunt cruţate. O femeie străpunsă se clatină, un copil şi un adult zao doborîţi, unul mort de-a binelea, celălalt în agonie. Un bărbat în puterea vîrstei nu va scăpa nici el de darda ce se abate asupră-i[42].

Săgeţile azvârlite de Dumnezeu ce apar pe stela funerară a unui canonic din Moosburg (biserica Sankt Kastulus, 1515), pe o pictură din catedrala de la Miinster, într-o pînză de Veronese, conservată la muzeul din Rouen, evocă şi ele tot ciuma. Un ex-voto din biserica din Landau-ander-Isar le înfăţişează căzînd ca o ploaie pe fiecare casă din oraş. într-o variantă a acestei teme, săgeata trece din mîna lui Dumnezeu în cea a Morţii. Schelet sohimo-nosindu-se şi uneori galopînd peste leşuri, ea îşi aruncă săgeţile asupra oamenilor de toate condiţiile, surprinzîndu-i în timp ce munceso sau petrec. Astfel la biblioteca *degli întronaţi* de la Siena (1437), la Saint-Etienne-de-Tinee (1485), la palatul Abatello din Palermo (un *Triumf* al morţii din secolul al XV-lea), într-o gravură de J. Sadeler (Cabinetul de stampe, Bruxelles) şi într-o gravură anonimă englezească din 1630 care îi înfaţişează pe londonezi fugind urmăriţi de trei schelete care îi ameninţă cu săgeţile lor.

Ceea ce mai vroiau artiştii să marcheze, pe lîngă aspectul de pedeapsă divină al bolii, este iuţeala fulgerătoare a atacului ei şi faptul că

nimeni, bogat sau sărac, tînăr sau bătrîn, nu se poate amăgi cu gîndul că îi va scăpa — două aspecte ale epidemiilor care i-au impresionat puternio pe toţi cei care au trăit în perioade de ciumă. Accentul pus pe iuţeala fulgerătoare a bolii apare în toate relatările privind „pestilenta" :

In legătură cu epidemia din 1348, carmelitul parizian Jean de Venette nota: „(Oamenii) nu boleau decît două-trei zile şi mureau repede, aproape sănătoşi trupeşte. Cel oare astăzi era sănătos tun, mîine era mort şi în-ts gropat[43]." Descriind ciuma din Malaga în , 1650, un medic spaniol făcea aceeaşi

Iii ▌ obser-'*■'' vaţie: „Mulţi mureau dintr-odată, alţii în " cîteva ore, iar cei pe oare îi credeai scăpaţi se prăbuşeau morţi cînd nici nu te aşteptai[44]". Epidemia bîntuia cu atîta furie, scrie D. Defoe în *Jurnal din anul ciumei* — cea de la Londra din 1665 —, oamenii cădeau bolnavi şi mureau cu atîta repeziciune, încît autorităţile nu mai apucau să afle din timp şi să ordone închiderea caselor contaminate cu promptitudinea ce s-ar fi cuvenit[45]". Descriind răspîndirea fulgerătoare a maladiei, un medic marsiliez care a trăit molima din 1720 remarca la rîndul său: „Cîteva persoane au murit subit, altele în două-trei zile[4*]". De unde şi menţionarea frecventă a cazurilor de persoane decedate pe stradă, în timp ce se îndreptau în grabă spre un lazaret.

Aceste observaţii, care generau o spaimă lesne de înţelgs, traduc o realitate exactă. Cînd ciuma ia forma pneumonie primară, ea debutează brutal, progresează în organism fără să în-tîmpine vreo rezistenţă serioasă, şi în absolut toate cazurile „moartea survine la două-trei zile după începutul tulburărilor[47]". Cît despre forma clasică, a ciumei bubonice, ea se manifestă din capul locului printr-o febră de 39— 40°, cu un tablou clinic impresionant ■— puls accelerat, conjunctive dilatate, privire aprinsă,

vomismente, gură uscată. Bubonii nu se dezvoltă decît ulterior, la un interval de 48 de ore. Dar se întîmplă să nici nu apară: e vorba atunci de ciumă septicemică. In aceste cazuri, fie că bubonul n-a mai apucat să se formeze, fie că ganglionii atinşi sunt situaţi prea în profunzime pentru a putea fi uşor observaţi. Mai ales această formă a maladiei i-a uluit pe contemporanii „pestilentelor" de odinioară. Pentru că ea demarează fulgerător, cu temperatură de 40—42°, se manifestă în special prin tulburări nervoase şi psihice, hemoragii spontane ale pielii, mucoaselor şi viscerelor şi provoacă moartea în 24 sau 30 de ore[48]. Un chirurg marsiliez nota în 1720: „Dintre bolnavii pe care n-au apărut erupţii nici unul n-a scăpat[49]."

Iconografia n-a pierdut prilejul de a releva, exagerînd chiar, caracterul subit al morţii de ciumă[50] pe care olandezii din secolul al XVII-lea o numeau „boala cea grăbită". Această temă apare pentru prima oară în miniaturile ce înfăţişează procesiunea organizată la Roma de papa Grigore I în timpul ciumei din 1590. O seamă de breviare precum *Les Tres Riches Heures du duc de Berry* (muzeul din Chantîlly), cel ilustrat de Pol de Limbourg (New York, Metropolitan Museum of Art, The Cloi-sters) şi cel al Maestrului Sfîntului Ieronim (Bodleian Library, Oxford) reprezintă oameni care cad din picioare pe neaşteptate în timpul unei ceremonii. într-un desen de G. Lochrer, *Ciuma la Berna în 1439* (Berna, Biblioteca naţională), două persoane care urmau o înmormîntare sunt doborîte dintr-odată. în două gravuri olandeze, una anonimă, cealaltă de W. de Haen, nişte personaje purtînd sicrie se prăbuşesc cu povara lor cu tot (muzeul Van Stolk, Rotterdam). Asupra morţii subite insistă şi *Ciuma cea mare,* atribuită lui J. Lieferinxe (Baltimore, Walters Art Gallery), *Ciuma secerîndu-i pe soldaţii romani* (1593), gravură de J. Saenredam (muzeul universităţii

de medicină din Copenhaga), ampla pînză a lui A. Spadaro, *Mulţumiri după ciuma din 1656* (Neapole, muzeul S. Martino), opera lui N. Mignard, *Ciuma din Epir* (Paris, Institutul Pasteur). Aceasta reprezintă un chirurg care tocmai inciza un bubon cînd s-a prăbuşit scă-pînd lanţeta din mină.

In tablourile din Niirnberg şi din Munster mai sus descrise, săgeţile mortale pornesc din eer şi zboară în direcţia unui întreg oraş, lo-vindu-i pe toţi locuitorii fără deosebire. Sunt însă documente ce lasă să se înţeleagă că ciuma era totuşi selectivă şi decima în primul rînd sărăcimea.

In legătură cu epidemia din Spania septentrională în 1599, B. Benassar a cules următoarele mărturii. Valladolid, 26 iunie: „In scurt timp au murit şi cîteva persoane din înalta societate, dar cei mai mulţi, tot dintre săraci". Sepulveda, 26 aprilie: „Toţi care au murit în acest oraş şi în împrejurimi sunt foarte săraci şi n-aveau... din ce să-şi ţină zilele[51]".

Pentru D. Defoe, ciuma din Londra în 1665 a făcut ravagii mai ales printre nu-meroşii şomeri ai capitalei: In criza ei cea mai furioasă, de la mijlocul lui august la mijlocul lui octombrie, ea a secerat 30 sau 40.000 dintre aceşti oropsiţi care, de-ar fi fost să trăiască, ar fi ajuns desigur o grea povară din pricina sărăciei lor[52]."

La Marsilia în 1720, consilierii municipali vorbese despre „oamenii de rînd care aproape totdeauna fuseseră eei mai loviţi de ciumă". Şi medicul Roux precizează: „Această plagă a fost funestă pentru aceşti sărmani nevinovaţi, pentru femeile însăr-cinate care erau mai sensibile decît celelalte persoane şi pentru oamenii de rînd[53]."

Alte mărturii merg totuşi în sens contrar. Să ne amintim textul lui Boccaccio mai sus citat:

„Cîte palate măreţe, cîte case mîndre, cîte locuinţe, odinioară pline de slugi, de seniori şi de doamne, au văzut pierind pînă la unul pînă şi pe cel mai neînsemnat servitor! Cîte familii de vază, cîte falnice domenii, cîte averi faimoase au rămas lipsite de urmaşii legiuiţi[54]."

Descriind pe baza celor mai bune surse ciuma care a pustiit Milanul în 1630, Man-zoni, în *Logodnicii,* notează că epidemia, mărgmindu-se întîi la cartierele sărace, s-a întins apoi în restul oraşului: „Încăpăţîna-rea celor neîncrezători a cedat pînă la urmă în faţa evidenţei, mai ales cînd s-a văzut că epidemia, pînă atunci concentrată în rîndurile poporului, se răspîndeşte şi ră-pune din aproape în aproape o seamă de personaje mai cunoscute[55]."

La Marsilia, contagiunea s-a răspîndit de asemenea în tot oraşul pornind, e drept, din cartierele cele mai populate. Recunoscând că săracii au fost principalele victime, doctorul Roux putea aşadar conchide: „Ea (ciuma) loveşte cu nepăsare oameni de tot felul, bărbaţi, femei, tineri, bătrîni, slăbănogi, zdraveni şi avuţi, fără deosebire[56]."

Într-un cuvînt, bogat sau sărac, tînăr sau bă-trîn, dacă n-apucai să fugi din timp rămîneai în bătaia săgeţii cumplitului arcaş. Imaginată de mediile ecleziastice, bune cunoscătoare ale Apocalipsei şi sensibile la aspectul punitiv al epidemiilor, comparaţia între atacul ciumei şi ploaia de săgeţi care se abat pe neaşteptate asupra victimelor a avut ca rezultat promova-rea în credinţa populară a sfîntului Sebastian. A intrat aici în joc una dintre legile ce domină universul magiei, şi anume legea contrastului care adeseori nu-i decît un caz par-181 ticular al legii similarităţii: asemănătorul iz-

gonește asemănătorul pentru a suscita contrariul[57]. De vreme ce sfîntul Sebastian murise ciuruit de săgeţi, s-a ajuns la convingerea că el îi apără pe protejaţii săi de săgeţile ciumei. începînd din secolul al VH-lea, era invocat împotriva epidemiilor. Dar oultul său a luat o mare dezvoltare abia după 1348[58]. De atunci pînă în secolul al XVIII-lea inclusiv, aproape că n-a existat biserică rurală sau urbană din universul catolic fără o reprezentare a sfîntului Sebastian ciuruit de săgeţi.

Descriind amănunţit o biserică din Porto în 1666, un preot portughez nu omite să menţioneze figurarea sfîntului Sebastijan:

> „Imaginea sfîntului martir are de asemenea o cheie agăţată de-o săgeată ce-i străpunge inima; această cheie i-a fost înmînată de senatul municipal în timpul ciumei care a bîntuit acum şaptezeci de ani — Dumnezeu sa ne ferească de întoarcerea ei — pentru ca sfîntul să elibereze acest oraş de-o atît de grea năpastă, precum a făcut-o de atunci şi pînă acuma. De aceea nimeni nu cutează să-i ia această cheie[59]."

Cronicile de odinioară ce descriu epidemii de ciumă constituie un soi de muzeu al grozăviilor. Suferinţele individuale şi spectacolele halucinante pe străzi creează o imagine insupor-tabilă. In primul rînd, aceea a martiriului ciumaţilor. „Fierbinţeală de neîndurat, sufocări resimţite de bolnavi, febră galopantă, durere cumplită la vintre şi la subsuori": acesta e tabloul clinic stabilit în 1650 de un medic din Malaga[60]. Chirurgii îşi închipuiau că procedează corect încetrcînd să deschidă sau să caute-rizeze tumorile recalcitrante. „Unele erau atît de vîrtoase, relatează D. Defoe, că nu puteau fi deschise cu nici un instrument; atunci, erau cauterizate în aşa fel încît mulţi pacienţi au murit nebuni de pe urma acestei torturi[61]." De la individual să trecem la colectiv. Iată Marsilia în 1720, aşa cum o vede un contem- 18

poran: „miasmele vătămătoare" se revarsă din casele în care putrezesc cadavre şi se înalţă din străzile pline de saltele, aşternuturi, rufă-rie, zdrenţe şi tot soiul de gunoaie dospite. Mormintele umplute de cadavre lasă la vedere „trupuri hidoase, unele umflate şi negre ca tăciunele, altele aşijderea umflate, albastre, vinete şi galbene, toate duhnind şi crăpate, mustind de sînge putred[62]" ... O ciumă era, aşadar, chiar şi pentru supravieţuitori, un traumatism psihic profund, aşa cum ni-1 descrie textul îngrozit al unui călugăr, martor al ciumei din 1630 la Milano:

> El enumera dintr-o răsuflare „amestecul de morţi, muribunzi, suferinţă şi strigăte, urlete, groază, durere, spaime, frici, cruzime, tîlhării, gesturi deznădăjduite, lacrimi, chemări, sărăcie, mizerie, foame, sete, singurătate, închisori, ameninţări, pedepse, lazarete, unsori, operaţii, buboane, cărbuni, neîncredere, leşinuri[63]" . . .

Imagini de eoşmar, torent haotic de termeni a căror acumulare recreează totuşi coerenţa tragică a realităţii trăite.

3. O ruptură inumană

Cînd apare primejdia contagiunii, prima reacţie este aceea de a nu o vedea. Cronicile privitoare la epidemiile de ciumă dau în vileag neglijarea freGVentă de către autorităţi a mă-surilor impuse de iminenţa pericolului. Nu-i totuşi mai puţin adevărat că mecanismul de apărare odată declanşat, mijloacele de protecţie se perfecţionează de-a lungul secolelor. în Italia, în 1348, în timp ce epidemia se răs-pîndeşte pornind din porturi — Genova, Veneţia şi Pisa — Florenţa este singurul oraş din interior care încearcă să se apere de cotropitorul ce se apropie[64]. Aceleaşi inerţii se 183 repetă la Châlons-sur-Marne în iunie 1467

cînd, în pofida recomandării guvernatorului provinciei Champagne, autorităţile refuză întreruperea şcolilor şi a predicilor[45], la Burgos şi la Valladolid în 1599, la Milano în 1630, la Neapole în 1656, la Marsilia în 1720, această enumerare nefiind exhaustivă. Desigur, asemenea atitudine îşi găseşte destule justificări îndreptăţite: se stăvilea astfel panica în rîn-durile populaţiei — de unde şi numeroasele 'interdicţii privind manifestările de doliu la începutul epidemiilor — şi mai ales menţineau relaţiile economice cu exteriorul, ştiind că un oraş supus carantinei era condamnat la dificultăţi de aprovizionare, falimentul afacerilor, şomaj, posibile dezordini pe străzi etc. Atîta vreme cît numărul deceselor provocate de epidemie era limitat, se mai putea trage nădejde că ea va regresa de la sine înainte de a fi pustiit toată cetatea. Mai profunde însă decît aceste raţiuni mărturisite sau măr-turisibile, erau desigur şi o seamă de motivări mai puţin conştiente: frica legitimă de ciumă determina amînarea cît mai mult cu putinţă a momentului de înfruntare făţişă. Medicii şi autorităţile căutau aşadar să se înşele pe ei înşişi. Liniştind populaţia, se linişteau la rîn-dul lor. în mai şi iunie 1599, cînd ciuma bîn-tuie cam pretutindeni în nordul Spaniei — şi cînd e vorba de alţii, termenul adevărat se foloseşte fără temeri —, medicii din Burgos şi Valladolid pun diagnostice menite să potolească spiritele în cazurile observate în propriul lor oraş: „Nu-i propriu zis siumă"; „este[1] o boală curentă"; e vorba de „friguri inter-mitente, difterie, friguri persistente, junghiuri intercostale, catar, gută şi alte asemenea. ..' Unii au avut buboane, dar. .. (care) se vindecă lesne[66]".

Iată cum se petreceau în general lucrurile la nivelul puterii de decizie, atunci cînd ameninţarea molimei se preciza la orizontul unui oraş: autorităţile cereau examinarea de către medici a cazurilor suspecte. Deseori, aceştia 1S4

puneau un diagnostic liniştitor, venind astfel în întîmpinarea dorinţei secrete a corpului municipal; cînd însă concluziile lor erau pesimiste, municipalitatea numea alţi medici sau chirurgi pentru o contra-anehetă ce risipea negreşit primele îngrijorări. Acesta e scenariul care poate fi verificat la Milano în 1630 şi la Marsilia în 1720[67]. Consilieri municipali şi tribunale de sănătate căutau aşadar să nu vadă nimic pentru a nu observa valul ameninţător al primejdiei, iar masa oamenilor se comporta la fel, lucru foarte bine descris de Manzoni în legătură cu epidemia din 1630 în Lombardia:

„După veştile sumbre care soseau din localităţile contaminate, din acele localităţi care formează în jurul [Milanului] o linie semicirculară la o distanţă de cel mult douăzeci de mile de oraş într-unele puncte, într-alte câteva de numai zece, cine să nu-şi închipuie o tulburare generală, o seamă de precauţiuni grabnice sau măcar o îngrijorare sterilă! Şi totuşi, memoriile epocii sunt de acord măcar într-o privinţă, şi anume că nimic din toate astea nu s-a întîmplat. Foametea din anul precedent, jafurile soldăţimii, chinurile sufleteşti părură mai mult decît suficiente pentru a explica această mortalitate. Cine pe străzi, în prăvălii, în case, arunca o vorbă despre primejdie, cine pomenea de ciumă era mtîmpinat cu rîsete neîncrezătoare, cu zeflemele, cu un dispreţ amestecat cu mînie Aceeaşi neîncredere, mai bine zis, aceeaşi orbire, aceeaşi încăpăţînare precumpănea în Senat, în Consiliul decurionilor*, în opinia tuturor organelor magistraturii[68]".

Aceleaşi atitudini colective au reapărut la Paris în timpul holerei din 1832. In joia a

* Magistraţi municipali. (N. tr.).

treia din postul Paştelui*, *Le Moniteur* a anunţat trista veste a epidemiei care se pornise. In primul moment însă, lumea a refuzat să dea crezare acestui ziar prea oficial. H. Heine povesteşte:

> „Cum era joia a treia din postul Paştelui şi-o vreme încîntătoare sub soarele strălucitor, parizienii se zbenguiau plini de voioşie pe bulevarde unde s-au văzut chiar măşti care, parodiind culoarea bolnăvicioasă şi chipul răvăşit, luau în derîdere teama de holeră şi boala însăşi. în seara aceleiaşi zile, balurile publice s-au bucurat de mai multă căutare decît oricînd: rîsetele •cele mai trufaşe aproape că acopereau muzica asurzitoare; lumea se înfierbînta straşnic în hărmălaia generală, dansuri mai mult decît echivoce; toţi înghiţeau pe întrecute fel de fel de îngheţate şi de băuturi răcoritoare cînd, deodată, cel mai zglobiu dintre arlechini simţind cum un frig de gheaţă îi cuprinde picioarele, îşi scoase masca şi descoperi spre uimirea tuturor o faţă de un albastru vineţiu[69]."

La Lille, populaţia oraşului a refuzat să creadă în primejdia holerei. In primul moment, şi-a închipuit că e vorba de o născocire a poliţiei[70].

Constatăm aşadar, în timp şi în spaţiu, un fel de unanimitate ţn respingerea unor cuvinte considerate ca tabuuri. Se evita rostirea lor. Sau, dacă se rosteau totuşi la începutul unei epidemii, ele erau introduse în locuţiuni negative şi liniştitoare, ca de pildă: „asta nu-i propriu zis ciumă". Numind boala ar fi însemnat s-o atragi şi să dărîmi astfel ultimul meterez care o mai ţinea la respect. Urma -totuşi momentul cînd numele groaznic al mo-

* Aşa numita *mi-careme,* cînd au loc mascarade .şi petreceri populare. (N. tr.).

limei nu mai putea fi evitat. Atunci panica se revărsa asupra oraşului.

Cea mai înţeleaptă soluţie era fuga. Se ştia că medicina e neputincioasă, iar leacul cel mai sigur era „o pereche bună de ciubote". Incepînd din secolul al XlV-lea, Sorbona le recomandase celor care puteau „să fugă degrabă, departe şi multă vreme[71]". *Decameronul* e alcătuit din taclalele hazlii ale tinerilor scăpaţi din infernul florentin în 1348. „Mi se pare cît se poate de potrivit, îi povăţuieşte Pampinea la începutul *Primei zile,* să urmăm şi noi pilda pe care atîţia ne-au dat-o şi încă ne-o mai dau, adică să părăsim grabnic locurile acestea[72]". Cei bogaţi, evident, erau primii care îşi luau tălpăşiţa, stîrnind astfel spaima colectivă. Cozile de la birourile ce eliberau permise de plecare şi certificate de sănătate, precum şi străzile blocate de mulţimea poşta-lioanelor şi a căruţelor ofereau atunci un spectacol obişnuit. Să ascultăm relatarea lui D. Defoe:

> „Cei mai bogaţi, nobilimea şi *gentry** din partea de vest [a Londrei în 1665] se grăbea să părăsească oraşul împreună cu fa-miile şi servitorii lor... Pe strada [mea] ... nu vedeai decît trăsuri şi căruţe cu bagaje, femei, copii, servitorime[73]."

Exemplul celor bogaţi era urmat numaidecît de o bună parte din populaţie. Astfel la Marsilia în 1720:

> „. . . De îndată ce se văzu că unii nobili îşi părăsesc locuinţele, o sumedenie de burghezi şi alţi locuitori îi imitară, şi-o vîn-zoleală nemaipomenită cuprinse oraşul că nu mai vedeai decît transporturi de mobile." Aceeaşi cronică mai precizează: „Toate porţile oraşului aproape că nu fac faţă mulţimii oare se îmbulzeşte să iasă . . . Toţi dezertează, toţi abandonează, toţi fug[74]."

• *in engleză:* mica nobilime. (N. tr.).

Aceeaşi scenă s-a repetat la Paris în momentul epidemiei de holeră din 1832. Evocînd „fuga burgheză" care s-a produs atunci, L. Cheva-lier notează: „în zilele de 5, 6 şi 7 aprilie, 618 cai de poştă sunt reţinuţi, iar numărul paşapoartelor a crescut la 500 pe zi; Louis Blanc apreciază *la 700* numărul persoanelor transpor-tate zilnic prin serviciile de mesagerie[75]."

Nu numai cei bogaţi părăseau un oraş ameninţat *de molimă. Fugeau şi săracii, fapt atestat la Santander în 1597, la Lisabona în 1598, la Segovia în anul următor (oamenii se refugiau în păduri[76]), la Londra în cursul epi-demilor din secolul al XVII-lea *etc.* Un medic din Malaga scria în timpul ciumei din 1650: „Molima s-a dezlănţuit cu atîta furie încît.. . oamenii au început să fugă la ţară ca nişte animale sălbatice; dar în sate, fugarii erau întîmpinaţi cu focuri de muschete[77]." Stampe engleze de epocă înfăţişează „mulţimi fugind din Londra" pe apă şi pe uscat. D. Defoe afirmă că în 1665, 200.000 de persoane (din mai puţin de 500.000) au părăsit capitala[78] şi consacră o parte a relatării sale odiseii a trei refugiaţi — nişte meşteşugari — care întîl-nesc pe cîmpuri o ceată de pribegi. Celor trei fugari care şi-au (propus să străbată o pădure în direcţia Rumford şi Brentwood, li se spune că „numeroşi refugiaţi din Londra plecaseră într-acolo, rătăcind prin pădurea din Henalt, la marginea Rumfordului, fără mijloace de subzistenţă şi fără locuinţe, trăind la voia întîmplării şi suferind nespus pe drumuri, din lipsă de ajutor[79]". Aşadar, teoretic, lumea avea dreptate să fugă de ciumă. Dar această dizlocare colectivă improvizată şi acest aflux la porţile unui oraş ce avea să se în-chidă curînd luau forme de exod: mulţi plecau la voia întîmplării fără să ştie unde **vor** ajunge. Scene care le anunţă pe cele cunoscute de Franţa, din alt motiv, în iunie 1940. **188**

Iată acum oraşul asediat de maladie, pus în carantină, împresurat la nevoie de trupe, confruntat cu spaima cotidiană şi eonstrîns la un stil de existenţă cu totul deosebit de cel cu care era deprins. Cadrul familiar al existenţei e abolit. Insecuritatea se naşte nu numai din prezenţa maladiei, ci şi dintr-o destructurare a elementelor care alcătuiau ambianţa cotidiană. Totul este altfel. Şi în primul rînd oraşul e nefiresc de pustiu şi de tăcut. Multe case au rămas nelocuite. Dar, pe de altă parte, se iau măsuri grabnice de izgonire a cerşetorilor: elemente asocdale îngrijorătoare, nu sunt ei oare nişte semănători de ciumă? Şi unde mai pui că sunt jegoşi şi răspîndesc duhori poluante. în sfîrşit, înseamnă nişte guri în plus de hrănit. Elocventă, în această privinţă, printre numeroase alte documente asemănătoare, o scrisoare trimisă din Toulouse, în iunie 1692, de un capitul*, Marin-Torrilhon, care se teme de ciumă:

„Pe aici bîntuie boli grele şi zilnic avem cel puţin 10 pînă la 12 morţi în fiecare parohie, plini de pete purpurii din cap pînă-n pioioare. In împrejurimea Toulouse-ului sunt două oraşe, Muret şi Gimond, din care locuitorii sănătoşi au fugit şi stau pe cîmp: la Gimond s-au pus străji ca în vreme de ciumă; în sfîrşit, pretutindeni *domneşte* mizeria. Săracii o să ne aducă aici cine ştie ce nenorociri dacă nu se va da neîntîrziat un ordin în privinţa lor; luăm măsuri ca să-i scoatem din oraş şi să nu lăsăm să pătrundă aici nici un cerşetor străin . ..".

într-o scrisoare ulterioară (fără îndoială din iulie), Marin-Torrilhon îşi exprimă uşurarea: „începem să respirăm un

---

* Numele vechilor magistraţi municipali din Tou-189 louse. (N. tr.).

aer mai bun de cînd s-a dat ordin oa săracii să fie închişi[80]."

Tot ca măsură de prevedere sunt ucise în masă animalele: purcei, cîini şi pisici. La Riom, în 1631, un edict prescrie suprimarea pisicilor şi a porumbeilor „pentru a se opri râspîn-direa bolii". O gravură în acvaforte de J. Ridder (muzeul Van Stolk, Rotterdam) înfăţişează cîţiva oameni care împuşcă nişte ani- j male domestice. Cartuşul din capul gravurii recomanda uciderea „tuturor clinilor şi a tuturor pisicilor din ogradă şi din jurul acesteia, pînă la o oră de mers pe jos[81]". Se pare că la Londra, în 1669, au fost stîrpiţi 40.000 de cîini şi de cinci ori pe atîtea pisici[82].

Toate cronicile ciumei insistă de asemenea asupra interzicerii comerţului şi a activităţilor meşteşugăreşti, a închiderii prăvăliilor, şi chiar a bisericilor, a interzicerii tuturor distracţiilor, a evacuării străzilor şi pieţelor. Pînă şi clopotele sunt condamnate la tăcere. Călugărul portughez mai sus citat, care exaltă curajul confraţilor săi morţi în cursul epidemiilor anterioare, este un bun martor. De la el aflăm ce reprezenta ■ ciuma pentru contemporanii săi şi imensele perturbări pe care le provoca în comportamentele cotidiene:

„Dintre toate calamităţile acestei vieţi, ciuma este, fără doar şi poate, cea mai crudă şi într-adevăr cea mai cumplită. Pe buna dreptate o numim, prin antonomază, *Răul.* Căci nu-i pe lume vreun rău comparabil şi asemenea ciumei. De cum se aprinde în vreun regat sau în vreo republică focul acesta violent şi impetuos, ne este dat să-i vedem pe conducătorii municipali dezorientaţi, populaţiile îngrozite, gu-vernămîntul politic dezarticulat. Justiţia nu se mai bucură de ascultare; meşteşugurile lîncezesc; familiile se destramă, străzile îşi pierd însufleţirea. Pretutindeni domneşte o dezordine fără de margini. Totul e nu- *1fft*

mai ruină. Căci totul a fost zdruncinat din temelii sub povara unei calamităţi atît de groaznice. Oamenii, fără deosebire de poziţie sau avere, sunt copleşiţi de o tristeţe de moarte. Suferind, unii de boală, ceilalţi de frică, dau faţă, la tot pasul, fie cu moartea, fie cu primejdia. Cei care ieri îi duceau pe alţii la groapă, astăzi sunt ei înşişi duşi şi aruncaţi uneori chiar peste morţii pe care îi îngropaseră în ajun.

Oamenii se tem pînă şi de aerul pe care îl respiră. Le este frică de cei morţi, de cei vii şi de ei înşişi, pentru că foarte adesea moartea se înveleşte în veşmintele cu care se acoperă chiar ei şi care celor mai mulţi le servesc de linţoliu, datorită deznodămîntului fulgerător ...

Străzile, pieţele, bisericile presărate de cadavre înfăţişează ochilor o privelişte sfî-şietoare, la vederea căreia cei rămaşi în viaţă ajung să pizmuiască soarta celor care au apucat să moară. Locurile populate par a se fi preschimbat în pustietăţi, iar această singurătate nefirească sporeşte frica şi deznădejdea. Prietenii nu se mai bucură de nici o milă, pentru că orice milă e primejdioasă. Cum toţi fierb în acelaşi cazan, aproape că nici nu poate fi vorba de îndurare între ei.

Toate legile iubirii şi ale naturii fiind înăbuşite sau uitate în grozăviile unei dezordini atît de cumplite, copiii sunt despărţiţi fără veste de părinţi, femeile de bărbaţi, fraţii sau prietenii unii de alţii ■— absenţă sfîşietoare a unor oameni pe care îi laşi vii şi nu-i vei mai revedea. Pier-zîndu-şi curajul firesc şi nemaiştiind ce povaţă să urmeze, bărbaţii umblă ca nişte orbi deznădăjduiţi care se poticnesc la tot pasul de frică şi de şovăielile lor. Cu plîn-sete şi bocete, femeile sporesc dezordinea şi chinurile, cerînd leacuri împotriva unei boli de nelecuit. Copiii varsă lacrimi ne-

vinovate, căci simt nenorocirea, deşi n-o pot înţelege[83]."

Tăiaţi de restul lumii, locuitorii se depărtează unii de alţii chiar în interiorul oraşului blestemat, temători să nu se contamineze reei-proo. Oamenii evită să deschidă ferestrele caselor şi să coboare în stradă. Fiecare se străduieşte să reziste, închis în casă, cu merindele pe care le-a putut aduna. Dacă trebuie totuşi să iasă ca să-şi cumpere strictul necesar, o seamă de precauţiuni se impun. Clienţii şi vînzătorii de articole de primă necesitate nu se salută decît de la distanţă, avînd grijă să aibă între ei o tejghea cît mai lată. La Milano în 1630, unele persoane nu se aventurau pe stradă decît înarmate cu un pistol, ca să ţină la respect orice eventual contagios[84]. La izolarea voluntară se adaugă sechestrările forţate, sporind astfel pustietatea şi tăcerea oraşului. Căci mulţi sunt blocaţi în casa lor, declarată suspectă şi supravegheată de un paznic, ba chiar bătută în cuie sau lăeătuită. Astfel, în cetatea asediată de ciumă, prezenţa celorlalţi nu mai aduce nici' o alinare. Vîn-zoleala familiară a străzii, zgomotele cotidiene care ritmau muncile şi zilele, întîlnirea cu vecinul în pragul uşii: toate acestea au dispărut. D. Defoe constată cu stupoare această „lipsă de comunicare între oameni[85]" ce caracterizează perioada de ciumă. La Marsilia în 1720, un contemporan evoca astfel oraşul său mort:

„. . . Toate clopotele au amuţit. . ., calm lugubru . .., în timp ce odinioară auzeai de hăt departe un fel de murmur sau un freamăt nedesluşit care-ţi lovea plăcut simţirea şi te umplea de bucurie .. ., din hornurile de pe acoperişurile caselor nu se mai înalţă pic de fum, de parcă nimeni n-ar mai locui acolo; .. . totul este încuiat şi interzis mai pretutindeni".

În 1832, tot la Marsilia, epidemia de holeră, va produce aceleaşi efecte. Dovadă această mărturie: „Ferestrele, uşile rămîneau ferecate, casele nu dădeau semn de viaţă decît ca să se descotorosească de trupurile celor ucişi de holeră; puţin cîte puţin, toate locurile publice au fost închise; în cafenele, în locurile de întrunire, o solitudine mohorîtă; o tăcere de mormînt domnea pretutindeni[86]."

Tăcere opresivă într-un univers copleşit de neîncredere. Să citim în această privinţă o cronică italienească a ciumei din 1630, copiată de Manzoni:

„. . . Ceva şi mai funest şi mai sinistru decît mormanele de cadavre, care se îngrămădeau neîncetat sub ochii supravieţuitorilor, sub picioarele lor, preschimbînd întreg oraşul într-un imens mormînt, era neîncrederea reciprocă şi monstruozitatea bănuielilor . .. Ajungeai să-ţi suspectezi vecinul, prietenul, oaspetele. Şi asta nu-i totul: dulcile nume, duioasele legături de soţ, de tată, de fiu, de frate stîrneau groază; şi — lucru josnic şi groaznic de spus —, masa familială^ patul conjugal erau temute ca nişte capcane, ca nişte locuri în care se ascunde otrava[87]".

Aproapele devine primejdios mai cu seamă după ce a fost străpuns de săgeata ciumei: în acest caz, fie că-i închis în casă, fie că-i evacuat în mare grabă spre vreun lazaret din afara zidurilor oraşului. Ce deosebire faţă de tratamentul rezervat în vremuri normale bolnavilor pe care rudele, medicii şi preoţii nu mai ştiu cum să-i răsfeţe cu îngrijirile lor! In perioada de epidemie, dimpotrivă, rudele se îndepărtează, medicii nici nu se ating de cei molipsiţi, sau cît mai puţin cu putinţă, sau cu un băţ; chirurgii nu operează decît în mănuşi; infirmierii depun mîncarea, medicamentele şi pansamentele la >3 îndemîna bolnavilor, cît să le poată apuca, dar

mai mult nu se apropie. Toţi cei care se apropie de ciumaţi se stropesc cu oţet, îşi parfumează veşmintele, poartă măşti la nevoie; în preajma lor evită să-şi înghită saliva sau să respire pe gură. Preoţii dau absoluţiunea de la distanţă şi împart cuminecătura cu o spatulă de argint fixată pe un băţ măsurînd uneori peste un metru. Astfel, raporturile omeneşti sunt total perturbate: tocmai în momentul cînd nevoia de ceilalţi devine mai imperioasă — şi cînd, de obicei, se îngrijeau de tine — toţi te abandonează. În vremuri de ciumă singurătatea este inevitabilă.

Citim dintr-o relatare contemporană ciumei de la Marsilia în 1720: „(Bolnavul) e sechestrat într-o cocioabă sau în odaia cea mai dos-nică din casă, fără mobile, fără privată, a-coperit cu zdrenţe vechi şi cît mai folosite, singura uşurare a suferinţelor sale fiind doar un ulcior cu apă pus în fugă lîngă pat şi din care trebuie să bea singur deşi e stors de vlagă şi slăbit, adeseori nevoit să-şi caute fiertura la uşa odăii şi să se tîrască după aceea înapoi în pat. Degeaba se vaită şi geme, nimeni nu stă să-1 asculte[88] . . .".

De obicei, maladia îşi are riturile ei care îl leagă pe pacient de anturajul său; iar moartea, într-o şi mai mare măsură, urmează un ceremonial în care se succed toaleta funebră, pri-veghiul în jurul defunctului, aşezarea în sicriu şi înmormîntarea. Lacrimile, cuvintele rostite cu voce scăzută, evocarea amintirilor, pregătirea camerei mortuare, rugăciunile, cortegiul final, prezenţa rubedeniilor şi a prietenilor: tot atîtea elemente constitutive ale unui rit de trecere ce trebuie să se desfăşoare în ordine şi decenţă. Dimpotrivă, în perioadă de ciumă, ca şi pe timp de răboi, sfîrşitul oamenilor se desfăşura în condiţii intolerabile de groază, de anarhie şi de abandon a datinilor celor mai adînc înrădăcinate în inconştientul colectiv. Primul efect în asemenea perioade este abolirea morţii 1

personalizate. La Neapole, la Londra sau la Marsilia, în toiul epidemiilor, ciumaţii piereau zilnic cu sutele, şi chiar cu miile. Spitalele şi barăcile improvizate în pripă erau tixite de muribunzi. Cum să te mai ocupi de fiecare în parte? în afară de aceasta, mulţi nici nu apucau să ajungă pînă la lazarete căci mureau pe drum. Toate relatările epidemiilor de odinioară menţionează cadavrele de pe străzi, chiar si la Londra, unde, în 1665, autorităţile par să fi stăpînit totuşi într-o mai mare măsură numeroasele probleme ridicate de molimă. *Jurnalul* lui D. Defoe precizează: „Nu era chip să treci pe vreo stradă fără să vezi cîteva cadavre pe jos[89]". în consecinţă, nici vorbă nu putea fi de pompe funebre pentru cei bogaţi sau de vreo ceremonie, oricît de modestă, pentru sărăcime. Nici clopote, nici luminări în jurul unui sicriu, nici eîntări şi, deseori, nici mormînt individual, în mersul firesc al lucrurilor, oamenii încearcă să camufleze aspectul hidos al morţii în spatele unui decor şi al unor ceremonii care sunt nişte machiaje în fond. Defunctul îşi păstrează respectabilitatea şi prilejuieşte un fel de cult. în perioadă de ciumă, dimpotrivă, dată fiind credinţa în efluviile malefice, se impune în primul rînd evacuarea cît mai grabnică a cadavrelor. Ele sunt scoase la repezeală din case, uneori coborîte chiar cu frînghiile pe fereastră. „Corbii" le înhaţă cu nişte cîrlige fixate în oapul unor minere lungi şi le aruncă claie peste grămadă în hidoasele tumbăraie evocate de toate cronicile relative la molime. Cînd aceste cărucioare lugubre apar într-un oraş, precedate de purtătorii de clopoţei, e semn că epidemia a trecut peste toate barajele. Nu trebuie să căutăm prea departe de unde a scos Bruegel ideea căruţei tixite cu schelete ce figurează în *Triumful morţii* de la Prado. Era firesc ca cel puţin o dată în viaţă orice orăşean să fi trăit o ciumă şi să fi asistat la uluitorul du-te-vino al tum-băraielor între case şi gropile comune. Să-1 mai 195 recitim în privinţa asta pe D. Defoe:

„. . . Întregul spectacol te cutremură de groază: şareta căra şaisprezece sau şaptesprezece cadavre înfăşurate în cearşafuri sau pături, unele atît de prost învelite încît cădeau despuiate printre celelalte, care dealtfel nu se sinchiseau de asemenea necuviinţă, cu toţii fiind morţi şi urmînd să se amestece laolaltă în groapa comună j;a omenirii. Şi pe bună dreptate putea fi astfel numită, căci acolo nu-şi mai avea locul nici o deosebire între bogaţi şi săraci. Alt fel de îngropăciune nu exista şi nu s-ar fi putut găsi des-'; tule sicrie dat fiind numărul uluitor al * celor care piereau într-o calamitate ca B: asta[90]".

Şelarul adus în scenă de Defoe mai povesteşte că în parohia sa „în repetate rînduri şaretele morţilor au fost găsite pline de cadavre la porţile cimitirului, fără clopotar, fără vizitiu, fără nimeni[91]". Oraşele ciumate nu mai reuşeau să-şi absoarbă morţii. Astfel, în timpul marilor molime, nimic nu mai deosebea sfîrşitul oamenilor de cel al dobitoacelor. La timpul său, descriind epidemia (care fără îndoială că nu era de ciumă) din 430—427, Tucidide notase: „(Atenienii) piereau ca nişte vite". (II, 51). Tot astfel, între secolele XIV şi XVIII, oontagioşii din toate oraşele Europei, părăsiţi în agonia lor, odată decedaţi, erau zvîrliţi claie peste grămadă, ca nişte cîini sau oi în gropile acoperite numaidecît cu var nestins. Pentru supravieţuitori, abandonarea riturilor liniştitoare ce însoţesc în timpuri normale plecarea de pe această lume e o adevărată tragedie. Cînd moartea este astfel demascată, „indecentă", desacralizată, atît de colectivă, anonimă şi respingătoare, o populaţie întreagă riscă disperarea sau nebunia, fiind brusc privată de ceremoniile seculare care în încercările de pînă atunci conferiseră morţii demnitate, securitate şi identitate. De unde şi bucuria marsiliezilor cînd, la sfîrşitul epidemiei din 1720, au văzut iar dricuri pe străzi[92]. Era 196

semnul sigur că molima părăseşte oraşul, lumea regăsind astfel deprinderile şi ceremoniile securizante din vremuri normale.

Încetarea activităţilor familiare, tăcerea oraşului, solitudinea în maladie, anonimatul în moarte, abolirea riturilor colective de bucurie şi de tristeţe: toate aceste rupturi brutale de datinile cotidiene se însoţeau cu neputinţa radicală de a concepe proiecte de viitor, „ini~ ţiativa" aparţinînd, din acel moment, pe de-a-n-tregul ciumei[93]. Or, într-o perioadă normală, chiar şi bătrînii acţionează în funcţie de viitor, asemenea celui din La Fontaine care nu numai că îşi clădeşte casă, ci plantează şi copaci. Nu-i omenesc să trăieşti fără proiecte. Epidemia te obligă totuşi să consideri fiece minut o amînare şi să n-ai în faţă alt orizont decît acela al unei morţi apropiate. Regretînd că a rămas la Londra, şelarul lui Defoe se străduieşte să iasă din. casă cît mai puţin cu putinţă, îşi mărturiseşte într-una păcatele, se lasă în voia Domnului, îşi pune nădejdea în post, umilinţă şi meditaţie. „Timpul care-mi rămînea, scrie el, îl foloseam citind şi scriind aceste însemnări despre cele cîte mi se întîmplau zi cu zi[94]". La Marsilia, în 1720, cînd se vădise limpede că primejdia domneşte pretutindeni în oraş, un contemporan încredinţează jurnalului său această mărturisire de neputinţă: „[De acum înainte nu-i] altă cale de urmat decît să ceri îndurare Domnului, pregătindu-te de moarte[95]". Destructurînd ambianţa cotidiană şi închizînd drumurile spre viitor, ciuma zdruncina astfel de două ori temeliile psihismului: atît cel individual cît si cel colectiv.

4. Stoicism şi depravare; descurajare şi nebunie

Or, medicina de pe vremuri considera că descurajarea morală şi frica predispun la molip-197 sire. Numeroase lucrări savante apărute în se-

colele XVI—XVIII sunt de acord cu acest punct de vedere. Paracelsus consideră că singur aerul stricat nu poate provoca ciuma. El nu produce maladia decit combinîndu-se în organismul InosfcrU cu plămada groazei. Ambroise Pare arată că în perioada de „febră pestilentă", „trebuie să fii vesel, într-o societate aleasă şi restrînsă, şi din cînd în cînd să asculţi cîntăreţi şi instrumente muzicale, iar alteori să citeşti şi să asculţi vreo lectură hazlie[96]" … Un medic loren din secolul al XVII-lea afirmă cu emfază pe tema ciumei: „O, linişte! prietenă scumpă sufletului, tu păstrezi celestele chei ale sănătăţii[97]." Un confrate de-al său din Auvergne vede şi el în comportamentul stoicilor un excelent mijloc de a îndepărta ciuma prin faptul că

> „ei nu ştiu ce-i frica, nici teama, nici emoţia; şi într-adevăr, toţi marii învăţaţi socot că singură groaza de această boală e de ajuns ca s-o şi provoace într-un climat suspect. Aceasta vine din imaginaţie şi din inima speriată care-i atît de slabă încît nu mai rezistă la acest venin[98]".

Aceeaşi opinie şi sub pana eruditului italian Muratori, care publică în 1714 un tratat despre felul de a te comporta în timpul molimei:

> „Aprehensiunea, scrie el, teroarea şi melancolia sunt şi ele o ciumă, căci dereglează optimismul nostru *(disordinando la fantasia)* şi dispun masa umorilor să primească prea uşor, şi într-un fel să şi atragă de departe, otrava ce domneşte [în aer], aşa precum experienţa a vădit într-o infinitate de cazuri[99]."

în acelaşi spirit, autorul unui document statistic, contemporan epidemiei de holeră din 1832, va scrie:

„S-a considerat că în multe cazuri emoţiile puternice ale sufletului pot agrava starea bolnavilor şi chiar pot îmbolnăvi; astfel au fost trecute printre cauzele holerei excesele de muncă, pornirile de mînie, amărăciunile neaşteptate, toate afecţiunile morale în sfîrşit, şi mai cu seamă frica[100]".

Asemenea păreri explică faptul că în secolul al XVII-lea, în timpul unei epidemii de ciumă, autorităţile din Metz au ordonat organizarea unor petreceri publice pentru a reda curaj şi însufleţire locuitorilor decimaţi de molimă. Un tablou de A. Mignette (muzeul din Metz) reaminteşte aceste festivităţi[101].

Dar pînă unde trebuie împinsă voioşia? A. Pare îşi precizează sfaturile mai sus citate invitîndu-i pe locuitorii unei cetăţi lovite de ciumă să evite frecventarea femeilor şi excesele alimentare:

„Cu atît mai vîrtos cu cît datorită lor (femeilor) puterile şi virtuţile scad, iar efluviile vitale* se resorb şi slăbesc, mai cu seamă îndată după masă, pentru că se leneveşte stomacul, ceea ce duce la o mai grea mistuire, din care purced stricăciune şi felurite alte neajunsuri; de unde putem conchide că adevărata ciumă este jupîniţa Venus cînd i te laşi pradă peste măsură. De asemenea trebuie să te păzeşti de o viaţă ; trîndavă cum şi de mîncarea şi băutura fără de măsură; căci asemenea lucruri nas« deopotrivă obstrucţiuni şi umori stricate, de pe urma cărora cei care fac astfel de excese mai lesne se molipsesc de ciumă[102]."

Se impune în consecinţă proscrierea oricărui raport sexual în timp de epidemie? Aşa susţine doctrina unui chirurg din Metz, pe care

* In original: „Ies esprits". în vechea fiziologie, prin „esprits animaux", „vitaux" sau pur şi simplu „esprits" se înţelegea fluidul imaginar format în inimă [199 şi creier care distribuie viaţa în tot trupul. (N. tr.).

medicul Bompart din Clermont o combate totuşi în 1630, sprijinindu-se pe autoritatea unui confrate germanic:

„Un învăţat german spune că separarea bărbaţilor şi a femeilor duce la tristeţe şi melancolie şi că el însuşi a văzut murind într-un oraş toate femeile despărţite de bărbaţi şi nu vede altă cauză decît despărţirea[103]."

Cu excepţia cîtorva divergenţe de amănunt, toţi aceşti practicieni recomandă pînă la urmă acelaşi lucru: vom evita mai bine ciuma dacă nu ne vom lăsa copleşiţi de spaimă, dacă ne vom înarma cu voioşie şi cu o doză bună de seninătate stoică. Dar acestea sunt cuvintele şi sfaturile unei elite intelectuale şi morale. Unei mulţimi de obicei puţin îi pasă de stoicism, iar cei care se lăsau pradă beţiei şi des-frîului n-o făceau din optimism. într-adevăr, toate cronicile epidemiilor menţionează, ca o constantă, comportamentul oamenilor care, în timp de molimă, cad cu frenezie în excese şi desfrîu^ „Fiecare, scrie Tucidide, şi-a dat frîu liber în căutarea plăcerilor cu o îndrăzneală pe care înainte o ascundea[104]." Boccaccio spune *l* acelaşi lucru în *Decameron:*

„. . . [Alţii în schimb] erau încredinţaţi că leacul cel mai bun pentru o boală atît de cumplită e să bei vîrtos şi să-ţi împlineşti toate (poftele, să-ţi faci mendrele cutreie-rînd oraşul şi cu cîntecul pe buze să-ţi mulţumeşti din plin năravurile, să rîzi şi să faci haz de necaz. Ca să treacă vorba în faptă cît mai temeinic, colindau zi şi noapte cîndumile, 'bînd pe rupte şi fără măsură. Dar şi mai deşănţat se aşterneau pe chef în casa cui adulmecau prilej de zăbavă şi desfătăciune[105]."

In *Jurnalul ciumei,* D. Defoe consemnează la ; rîndul său, în legătură cu Londra anului 1665, J că „tot soiul de crime, şi chiar de excese şi 200

destrăbălări se practicau pe atunci în oraş[106]." Ni se spune că la Marsilia, în 1720, „se constata un dezmăţ general, un desfrîu nestăpînit, o depravare groaznică[107]". Asemenea comportamente nu corespundeau evident întru nimic cu cele, lucide şi senine, preconizate de medici. Erau orice, numai curaj nu. în schimb, uneori erau în mod ostentativ provocatoare, ca şi cum provocarea ar fi putut conjura maladia. De unde şi unele scene care puteau părea atît de neverosimile încît ai ezita să le transpui pe scenă sau pe ecran. La Londra, în 1665, un biet om sănătos, care tocmai urmase pînă la groapa comună căruţul în care se aflau nevasta şi copiii săi, e condus, zdrobit de durere, într-o circiumă. Acolo, nişte indivizi puşi pe băutură îl iau la rost: de ce nu se întoarce la groapa de la care vine? Şi de ce n-a sărit şi el într-însa ca să urce mai iute în cer? Cum şelarul lui D. Defoe, care asistă la scenă, sare în apărarea nefericitului, iată-1 batjocorit la rîndul său: mai bine i-ar sta acasă să-şi spună rugăciunile şi să aştepte căruţa morţilor să vină să-1 ia şi pe el[108]! La Avignon, în 1722, nişte infirmiere au fost izgonite pentru imoralitate şi pentru că jucaseră capra cu cadavrele ciumaţilor[109].

Aceste purtări profanatoare erau probabil destul de rare. Frecvente, în schimb, erau chiolhanurile şi destrăbălările inspirate de pofta dezlănţuită de a profita de ultimele clipe de viaţă. Era o formă de *cârpe diem,* trăită cu o intensitate exacerbată de iminenţa cumplitei morţi. La un interval de optsprezece secole Tucidide şi Boccaccio descriu acelaşi fenomen:

La Atena în secolul al IV-lea, înaintea erei noastre: „ . . . Lumea căuta foloasele şi desfătările grabnice, căci viaţa şi bogăţiile erau ʻdeopotrivă de trecătoare. . . Plăcerea şi toate mijloacele de-a o obţine, iată ce se socotea frumos şi util. Nici teama de zei, nici legile omeneşti nu opreau pe ni-

meni: evlavios ori nelegiuit era totuna cînd se vădea limpede că toată lumea piere de-a valma; mai mult, nimeni nu credea că va trăi destul ca să dea socoteală de greşelile sale. Mult mai importantă era sentinţa gata rostită şi ameninţătoare; pînă să i te supui, mai cu folos era să-i smulgi vieţii un pic de bucurie[110]."

. La Florenţa, în secolul al XlV-lea, Boccaccio, după ce îi evocase pe cei care, în timpul Ciumei Negre, alergau numai după plăceri şi zăbavă, comentează astfel atitudinea lor:

„Nimic mai lesne de altminterea. Toţi pierdeau orice speranţă de viaţă şi-şi părăseau avutul lăsîndu-se la voia întîmplării.. .; în-rîurirea şi puterea legilor omeneşti se destrămau şi se prăbuşeau cu totul. Apărătorii şi oamenii legii erau cu toţii morţi, bolnavi ori atît de lipsiţi de ajutoare că nu le mai stătea nimic în putere. De aceea, oricine putea să-şi facă de cap cum poftea[111]."

La Londra, în 1665, a-au verificat aceleaşi comportamente, aşa cum aflăm de la Thomas Gumble în *Viaţa generalului Monk:*

„Nelegiuirea şi mîrşăvia se înstăpîniseră atît de temeinic, — şi cu ruşine o spun —, că în timp ce într-o casă unii gemeau în cătuşele Morţii, se întîmpla adesea ca alţii, în casa vecină, să se dedea la tot felul de excese[112]."

In definitiv, această lăcomie de viaţă era provocată şi ea tot de frica unei scadenţe la care oamenii se străduiau să nu se gîndească. Exaltarea necontrolată a valorilor vieţii era un fel de a scăpa de obsesia chinuitoare a morţii[113]. Altă ispită cînd se pare că ciuma nu se va opri decît după ce îi va fi ucis pe toţi: să te laşi pradă descurajării. Există spectacole eum- 202

plite care sfîrşesc prin a zdruncina caracterele cele mai dîrze. Monseniorul de Belsunce, care n-a vrut sub nici un motiv să părăsească Marsilia în 1720 ■— şi a anunţat acest lucru —, care văzuse murind în casa lui unsprezece persoane, care îi spovedise şi-i alinase pe muribunzii „zvîrliţi afară din casele lor şi puşi printre morţi pe saltele", a cunoscut totuşi slăbiciunea şi frica şi, o bucată de vreme, n-a mai ieşit în stradă. Pe 3 septembrie, îi scria arhiepiscopului de Arles:

> „Mi-a fost nespus de greu să obţin îndepărtarea celor o sută cincizeci de cadavre pe jumătate putrezite şi sfîrtecate de cîini, care se aflau la intrarea casei mele şi răs-pîndiseră molima şi la mine, astfel că mă văd silit să-mi găsesc locuinţă aiurea. Ne-maiputînd să îndur duhoarea şi spectacolul atîtor cadavre îngrămădite pe străzi, zile de-a rîndul nici n-am ieşit din casă. Am cerut un om de pază care să împiedice depunerea cadavrelor pe străzile învecinat*/«.«

In momentul cînd episcopul de Marsilia formula această mărturisire, consilierii municipali îi scriau mareşalului de Villars, guvernatorul Provenţei, comunicîndu-i neputinţa lor. Epidemia atinsese atunci paroxismul. La un stadiu similar al molimei, *Jurnalul* lui D. Defoe înregistrează aceleaşi reacţii la Londra în 1665. Magistraţi şi populaţie se lăsau pradă deznădejdii :

> „în cele din urmă, lordul-primar a dat ordin să nu se mai aprindă focuri pe străzi, întemeindu-se mai ales pe faptul că ciuma era atît de violentă încît sfida vădit toate eforturile, şi cu cît se făcea mai mult pentru a o combate, ea părea mai degrabă să se înteţească decît să scadă. Această descurajare a magistraţilor provenea într-adevăr mai degrabă din neputinţa lor, decît din

lipsă de curaj. . .; nu-şi cruţau osteneala şi nu se cruţau nici pe ei înşişi, dar totul era zadarnic, epidemia bîntuia, oamenii erau atît de îngroziţi îneît, aşa cum am spus, sfîrşeau prin a se lăsa pradă deznădejdii[115]."

Un rezultat al acestei descurajări colective, relatează D. Defoe, a fost acela că londonezii au ► ajuns să nu se mai ferească între ei şi să nu mai stea închişi în casă, umblînd peste tot şi oriunde: la ce bun să iei măsuri de precauţie, îşi spuneau, de vreme ce „asta ne aşteaptă pe toţi[11"5]"? Totuşi disperarea şi deprimarea i-au împins pe unii dincolo de limitele fatalismului. Unul ajungea „lunatic" sau „melancolic", altul se sfîrşea de tristeţe după dispariţia alor săi, unul murea de frică, altul se spînzura[117]. D. Defoe afirmă:" .. . De necrezut numărul celor care, aiurind cuprinşi de nebunie, pentru că nu mai puteau îndura grozăvia bolii şi chinurile pricinuite de tumori, se învierşunau chiar asupra lor înşişi şi-şi puneau capăt zilelor[118].',' Să amintim aici cazul semnalat de Montaigne al ţăranilor ameninţaţi de ciumă, care îşi săpau singuri groapa şi se culcau să moară acolo, aeoperindu-se tot ei cu pămînt: gest marcat deopotrivă de disperare şi de un sumbru curaj.

„Unul îşi săpa groapa deşi era sănătos; alţii se lungeau acolo încă de vii, iar un rîndaş de-al meu a tras pămîntul peste el cu mîinile şi cu picioarele chiar în timp ce murea**. Şi Montaigne îi compară pe aceşti îngropaţi de vii de bună voie cu soldaţii romani, „găsiţi după ziua de la Cannae*, cu capul înfundat în nişte găuri pe care le scobiseră şi le umpluseră cu mîinile lor înăbuşindu-se acolo[119]."

• Oraşul străvechi din Italia unde armata romana a fost zdrobită de cartaginezii lui Hanibal în ziua de 2 august 216 î.e.n. (N. tr.).

Or, întîmplări asemănătoare s-au produs la Malaga şi la Londra în mijlocul secolului al XVII-lea. Era vorba aşadar de o atitudine care s-a repetat de la o ţară la alta, sub efectul aceloraşi cauze.

„Această molimă, scrie medicul din Malaga, a provocat grozăvii nemaipomenite. O femeie s-a îngropat de vie ca să nu ajungă prada animalelor, iar un bărbat, după ce şi-a îngropat fiica, şi-a făcut singur coş-*'*, eiugul şi a murit acolo alături de ea[120]..." *l* La rîndul său, D. Defoe îi menţionează în *Jurnalul ciumei* pe „acei bieţi nebuni care vroiau... în delirul lor, să se îngroape singuri[121]."

Misionari francezi din Volta Superioară m-au încredinţat că, în timpul foametei din 1972— 1973, au fost spectatprii unor comportamente similare, atestate şi în timpul asediului oraşului La Rochelle în 1628.

Descriind ciuma din Milano în 1630, A. Manzoni nota: „Odată cu perversitatea a sporit şi demenţa[122]." Putem spune cu deplină certitudine că nebunia pîndea orice populaţie asediată de epidemie. Această nebunie se trăda fie prin gesturi individuale aberante ■— am amintit cîteva mai sus —, fie prin porniri de mînie colectivă care vor fi evocate mai departe, unele neexcluzîndu-le pe celelalte. Asemenea atitudini se explică prin prăbuşirea structurilor familiare, prin desocializarea morţii, prin alterarea raporturilor umane, prin spaima permanentă şi sentimentul neputinţei. In *Jurnalul ciumei,* D. Defoe menţionează de şaisprezece ori cazul bolnavilor care deschideau ferestrele ca să-şi urle spaimele, iar cuvintele „nebuni", „nebunie", „delir" revin frecvent sub pana lui. Dovadă aceste două texte:

„. . . Aceste spaime, aceste temeri ale populaţiei au împins-o la o sumedenie de acte de slăbiciune, de nebunie şi de perver-

sitate pentru care n-avea nevoie de încurajări[123]."

„Pe măsură ce jalea creştea în acele vremuri cumplite, rătăcirea populaţiei sporea, în groaza lor, oamenii săvîrşeau nenumărate acţiuni tot atît de extravagante ca şi cele ale bolnavilor în chinurile lor, şi era foarte emoţionant să-i vezi cum urlă, plîng şi-şi frîng mîinile pe stradă[124] .. .".

Ce coşmar poate fi viaţa într-un oraş unde moartea pîndeşte la fiecare poartă! *Jurnalul ciumei* de D. Defoe — documentul cel mai bun despre o ciumă, deşi e vorba de un roman — este plin de scene halucinante şi de în-tîmplări zguduitoare: oameni care urlă cînd apare căruţa morţilor; un bolnav care dănţu-ieşte în pielea goală pe stradă, mame „împinse la disperare, la delir, la nebunie" care îşi ucid copiii; un ciumat legat de patul de suferinţă care se eliberează aprinzîndu-şi aşternutul cu o luminare; un molipsit „nebun furios" care cîntă pe stradă de parcă ar fi beat şi se năpusteşte asupra unei femei însărcinate ca s-o îmbrăţişeze şi s-o molipsească şi pe ea[125]. E de mirare dacă în spiritele atît de traumatizate se dezvoltă asemenea propensiuni morbide? Tot în legătură cu ciuma de la Londra din 1665, Samuel Pepys vorbeşte despre nebunia care împinge populaţia oraşului (tocmai pentru că i s-a interzis) să se îmbulzească în urma cadavrelor, ca să vadă cum sunt îngropate[126]". Aşa face, o dată cel puţin, şi comerciantul căruia i se atribuie povestirea lui D. Defoe. împins „irezistibil" de „curiozitate", se duce la marginea unei „prăpăstii" — o groapă — în care au şi fost îngrămădite 400 de persoane. Şi se duce noaptea, ca să asiste la aruncarea trupurilor, căci ziua n-ar fi văzut decît pămîntul proaspăt răscolit[127].

Această anecdotă ne ajută să înţelegem de ce şi cum Ciuma Neagră, şi cele care i-au urmat într-un ritm precipitat, au modificat 206

inspiraţia artei europene, orientînd-o, mai mult decît înainte, spre evocarea violenţei, a suferinţei, a sadismului, a demenţei şi a macabrului[128]. „Proiecţiile" iconografice, un fel de exorcism al flagelului, constituie, împreună cu fuga şi cu agresivitatea, reacţii obişnuite în faţa unei frici care se transformă în angoasă. H. Mollaret şi J. Brossollet au arătat în această privinţă pe bună dreptate că ciuma fusese „un izvor de inspiraţie artistică neglijat", din secolul XIV pînă în secolul XIX, de la frescele lui Orcagna din biserica Santa Croce din Florenţa pînă la *Ciumaţii de la Iaffa* de Gros şi *Spitalul ciumaţilor* de Goya. Pare aproape sigur că tema Dansului macabru s-a născut odată cu marea pandemie din 1348 şi este semnificativ că eflorescenta ei s-a situat între secolele XV şi XVIII, adică în perioada cînd ciuma constituia o primejdie acută pentru populaţii[129]. Legătura dintre ciumă şi comanda unui dans macabru e atestată mai cu seamă în cazul celei, de la Lubeck (Marienkirche, 1463), al celei de la Fiissen (capela Sfînta-Ana 1600) — oraşul acesta fiind pustiit de ş^idemiile din 1588, 1583 şi 1598 —, al celei de la Basel (1439) reprodusă de Merian*. Cu privire la cariera şi supravieţuirea acestei teme, o precizare este revelatoare: dansul macabru desenat pentru xilogravură către 1530 de Holbein cel Tînăr la Londra (unde el însuşi a murit de ciumă cu treisprezece ani mai tîrziu) a cunoscut 88 de ediţii diferite între 1530 şi 1844[130]. Acelaşi spirit şi acelaşi repertoriu iconografic al dansurilor macabre întîlnim în gravurile unui italian din secolul al XVII-lea. Stefano Della Bella (către 1648), care vor să fie o evocare a ciumei de la Milano în 1630: moartea ia cu sine un copil, tîrăşte un bătrîn în mormînt, aruncă un tînăr într-o fîntînă, fuge cu o femeie

Autorul nu precizează care anume dintre mem-brii acestei familii de pictori şi gravori germano-el->' veţieni din secolul al XVII-lea. (N. tr.).

pe care şi-a aruncat-o pe umeri cu capul în jos™.

Cu un realism morbid, artiştii se străduieso să redea caracterul hidos al ciumei şi coşmarul trăit cu ochii deschişi de contemporani. Ei au insistat — s-a spus asta — asupra deceselor fulgerătoare şi a aspectelor celor mai odioase, mai inumane şi mai respingătoare ale molimei[132]. Anumite amănunte revin ca un *topos,* de exemplu copilul care se agaţă de sînul îngheţat al cadavrului matern. îl găsim, printre altele, într-un desen de Rafael, în *Sfîntul Rocus rugîndu-se pentru ciumaţi* de Domenichino (Genova, palatul Rosso), în cele două pînze de Poussin — O *Epidemie* la Atena (Richmond, galeria Cook), şi *Ciuma Filistenilor* (Luvru) —, precum şi în toate operele ce glorifică devotamentul sfîntului Carlo Bor-romeo, apoi al nepotului său Federigo, la Milano. El figurează de asemenea în prim-planul compoziţiei lui Tiepolo, *Sfinta Tecla eliberînd oraşul Este de ciumă* (în catedrala acestui oraş) etc.

Un număr însemnat de reprezentări figurate sugerează prin atitudinea personajelor duhoarea muribunzilor şi a cadavrelor. Unul îşi astupă nasul şi se întoarce dinspre muribund schimonosindu-se *(Ciuma la Basel* de H. Hess, Kupferstichkabinett, Basel); altul — un medio — nu se apropie de bolnav deeît cu o batistă la nas (ilustraţie în *Fascicul Medecine* [sic] te *Antwerpen*ₛ Muzeul de istoria medicinei, Am-sterdam); în fine altul, în *Pestilenza* de G. Zumbo (în ceară policromă, Muzeul naţional de sculptură 208 Bargello, Florenţa), care depune un cadavru într-o gropniţă, şi^a înnodat o batistă peste nas şi-şi dă capul pe spate într-un gest de *groază.* Mulţi pictori, printre care Poussin, aşază lîngă sugarul încleştat de cadavrul mamei sale un al treilea personaj care, astu-pîndu-şi nasul, încearcă să ia cu el copilul.

în sfîrşit, artiştii au vrut să restituie — fără îndoială pentru a se elibera de ea şi a o neu-

traliza — oroarea creată prin îngrămădirea cadavrelor şi promiscuitatea insuportabilă dintre morţi şi supravieţuitori. Leşuri risipite pe străzi şi putrezind înainte de a fi ridicate, căruţe sau bărci tixite care cedează sub povară, cadavre trase cu cîrlige sau legate de coada unui cal, bolnavi şi morţi atît de înghesuiţi în lazaretele suprapopulate, incît nu poţi face un pas fără să-i calci în picioare, sunt tot atîtea scene autentice care revin nelipsit, de la o compoziţie la alta, în gravurile consacrate de L. Rouhier în 1657 *Ciumei de la Roma* (Copenhaga, Universitatea de medicină) ca şi în celebra *Piazza del Mercatello la Neapole în 1656,* unde M. Spadaro nu scuteşte privitorul de nici un amănunt: convulsiile şi rugile muribunzilor, balonările putrefacţiei, viscerele disputate de şobolani, morţii aduşi în cîrcă sau cu lectica etc. Acestei iconografii, prea veridică din nefericire, îi răspund nu numai relatările timpului, ci şi evocarea ciumei făcută de Scudery*:

Les morts et Ies mourants peslemesle es-
tendus
Y sont horriblement en tous lieux confon-
dus.
Icy, l'un tout livide, espouvante la veue, Icy, l'autre tout pasle, est un mort qui
remue;
Et lors qu'on voit tomber tous ces spectres
mouvans,
Ou ne discerne plus les morts et les vivans. Leurs regards son affreux, leur bouche est
entr'ouverte.
Ils n'ont plus sur les os qu'une peau toute
verte;
Et dans ces pauvres corps â demy des-
couvers,

* *Georges de Scudery* (1607—1701), poet dramatic şi romancier francez. (N. tr.).

Parmy la pourriture, on voit grouiller Ies

vers[133]* . ..

Fiind vorba de a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi de secolul al XVII-lea, nu ne vom mira că artişti transalpini care trăiseră în Italia, ca Poussin sau Rouhier, şi cu atît mai mult cei italieni, au acordat în operele lor un loc însemnat epidemiilor ce-au pustiit pe atunci Peninsula.* Astfel: *„Scenele de ciumă* au fost subiectele favorite ale gravorului florentin G. B. Castiglione (numit «II Grechetto»), care le-a realizat către 1650[134]" şi care cunoştea cu siguranţă *Ciuma Filistenilor* pictată de Poussin în timpul cumplitei molime din 1630. O remarcă analogă cu privire la Spania: B. Bennas-sar observa pe bună dreptate că pînzele lui Valdes Leal, *Cele două cadavre* şi Moartea *în-conjurată de însemnele deşertăciunii omeneşti,* au fost compuse de cineva care fusese martorul îngrozit al ciumei de la Sevilla. în 1649", epidemia decimase 60.000 din cei 110 sau 120.000 de locuitori ai oraşului[135]. Şi oare faptul că arta „secolului de aur" e plină de cranii, de sînge şi de moarte, de cărnuri livide şi de ochi daţi peste cap nu se explică în parte tocmai prin epidemiile care, în valuri succesive, s-au înverşunat pe atunci asupra mîndrei dar fragilei Spânii?

5. Laşi sau eroi? *■

Pentru a înţelege psihologia unei populaţii torturate de epidemie, trebuie să mai scoatem

---

• Morţii şi muribunzii întinşi claie peste grămadă / Zac risipiţi pretutindeni şi groaznici. / Aici, unul livid, înspăimîntă vederea, / Colo, altul, palid, e un mort care mişcă; / Şi cînd vezi cum se prăbuşesc toate aceste spectre mişcătoare, / Nu mai deosebeşti morţii de cei vii. / Privirile lor sunt hidoase, gura întredeschisă. / Nu mai au pe oase decît o piele verde toată; / Şi în aceste biete trupuri pe jumătate despuiate, / Prin putreziciuni, vezi mişunînd viermii ...

în evidenţă un element esenţial: în cursul unei astfel de încercări se producea în mod obligatoriu o „disoluţie a omului de rînd[136]". Nu puteai fi decît laş sau eroic, fără putinţa de a te situa în afara acestor două ipostaze. Universul nostru obişnuit, acela al căii de mijloc şi al demitentelor — univers ce izgoneşte la periferie excesele virtuţii şi ale viciilor — se afla brusc abolit. Un proiector foarte puternic era aţintit fără veste asupra oamenilor şi îi demasca necruţător: mulţi apăreau laşi şi odioşi, unii sublimi. Cronicile sunt inepuizabile cu privire Ia aceste două aspecte ale unei realităţi inumane. Povestind ciuma din 1348 în Franţa, Jean de Venette afirmă: "... Din multe oraşe, mai mari şi mai mici, înspăimîntaţi, preoţii plecau[137]". Cînd ciuma pustia Wittenbergul, în 1539, Luther constata cu amărăciune : '

> „Fug unii după alţii (preoţii — n.tr.) şi abia de mai poţi găsi pe cineva ca să-i îngrijească pe bolnavi şi să le aline suferinţele. După părerea mea, însăşi frica pe care diavolul o sădeşte în inima acestor bieţi oameni e ciuma cea mai primejdioasă. îşi iau tălpăşiţa, frica le sminteşte minţile, îşi părăsesc familia, tatăl, rudele şi asta-i fără îndoială pedeapsă pentru dispreţul lor faţă de Evanghelie şi pentru hidoasa lor cupiditate[138]".

La Santander, în 1596, *alcaldele mayor* se refugiază într-un sat cu întreaga sa familie. La Bilbao, în septembrie 1599, se semnalează că preoţii din parohii nu vor să-i împărtăşească pe contaminaţii din spital, care mor lipsiţi de orioe asistenţă spirituală „spre marea indignare şi revoltă" a populaţiei[139]. Manzoni, evocînd ciuma din 1630, la Milano, consemnează „pierirea sau fuga multor oameni însărcinaţi să vegheze asupra siguranţei publice şi s-o garanteze[140]". La Neapole, în 1656, chiar la debutul epide-[211] miei, cardinalul-arhiepiscop interzice preoţi-

lor să-şi părăsească parohia sau aşezămîntul religios şi ia măsuri pentru uşurarea asistenţei spirituale a bolnavilor. Dar el însuşi se refugiază grăbit la mănăstirea Sant'Elmo şi nu iese de acolo decît odată cu sfîrşitul molimei[141]. La Marsilia, în 1720, canonicii de la Saint-Vic-tor se roagă pentru izbăvirea comună la adăpostul zidurilor groase ale abaţiei lor. Autorii *Marsiliei, oraş mort* precizează pe de altă parte: „Burghezii şi notabilii au fugit în mare parte: canonicii catedralei, ai parohiilor de la Saint-Martin şi Accoules, gentilomii, comisarii de parohii sau de cartiere, negustorii, medicii, avocaţii, procurorii, notarii, şi-au abandonat enoriaşii, răspunderile, afacerile, pacientul sau clientul[142]." De unde şi rechizitoriul unui contemporan:

> „Putem spune, spre ruşinea preoţilor, a canonicilor şi a călugărilor refugiaţi în satele vecine că, de cînd i-am pierdut pe adevăraţii slujitori ai Domnului.. ., trei sferturi dintre ciumaţi au murit fără spovedanie, spre marele regret al vrednicului nostru prelat[143]."

Cei mai cucernici dintre oamenii Bisericii — cei care nu plecau — precum şi locuitorii rămaşi pe loc (deseori pentru că nu putuseră pleca) îi judecau fireşte cu amărăciune pe absenţii voluntari. Pe de altă parte, se străduiau să creadă sau să se convingă că moartea nu-i cruţă pe fugari mai mult ca pe ceilalţi. Redac-tînd în 1527 un tratat pe această temă — trebuie sau nu să fugim de moarte în timp de ciumă? — Luther afirmă: „Satan îl urmăreşte pe acela care fuge şi-1 loveşte pe acela care ră-mîne, astfel că nimenea nu-i scapă[144]." In acelaşi spirit, o gravură englezească din secolul al XVII-lea înfăţişează nişte schelete înarmate cu săgeţi, care atacă oameni înghesuiţi într-o căruţă şi depărtîndu-se zadarnic de un oraş contaminat[145]. La rîndul său, canonicul din Busto-

Arsizio, deschide şi mai mult evantaiul pedepselor:

„ . . . Rău face omul care vrea să scape din mina lui Dumnezeu şi de urgiile sale... Niciunul dintre cei care au fugit din Busto din pricina primejdiei de ciumă n-a ieşit cu bine din nevoinţă . .. Unii au pierit de moarte rea, alţii au fost pedepsiţi pe toată viaţa cu grele neputinţe, pe alţii i-a bătut Dumnezeu în avutul lor, treburile lor mer-gînd din rău în şi mai rău: semn . . . de la Cel de sus . . . să nu fugi de vitregiile pe care le trimite cerul, căci, pînă la urmă, totul se plăteşte cu viaţa[146]."

Aceste admonestări ca şi stampa englezească, în care citim intenţiile democratice şi nivela-toare ale dansurilor macabre, izbuteau oare să convingă? Fapt este, în orice caz, că majoritatea celor care nu putuseră fugi, preocupaţi doar de propria lor salvare, evitau să-şi îngrijească semenii căzuţi bolnavi.

Abandonarea de către rude, prieteni şi vecini a celui contaminat revine ca un refren sub pana cronicarilor:

Scriind din Avignon în 1348, un canonic din Bruges relatează: „ .. . Tatăl nu-şi vizitează fiul, nici mama fiica, nici fratele pe frate, nici fiul pe tată, nici prietenul pe prieten, nici un vecin vecinul, nici un aliat aliatul, fără decît dacă vrea să

moară pe loc împreună [147]. . .".

Să invocăm acum şi mărturia lui Boccaccio: „Urgia umpluse inima oamenilor de atîta înfricoşare că fratele îşi părăsea fratele, unchiul nepotul, sora fratele, deseori chiar femeia bărbatul. Lucru şi mai cumplit şi greu de crezut: taţii şi mamele, ca şi cum copiii lor n-ar mai fi fost ai lor, se fereau să se ducă să-i vadă şi să le vină într-ajutor[148]." în timpul unei ciume care se abate asupra Braunschweigului în 1509, ui? contem-

, poran scrie: „Mulţi oameni cîinoşi la inimă îşi izgonesc din casă copiii şi slugile care s-au îmbolnăvit, îi aruncă în stradă şi-i lasă pradă soartei lor nenorocite[149]".

Canonicul lombard care a trăit la Busto- ; Arsizio epidemia din 1630 afirmă la rîndul lui că, dacă un frate, o soră, o mamă sau un tată cade bolnav, ceilalţi membri ai familiei fug departe „aşa cum diavolul fuge de aghiazmă şi ca şi cum ar fi păgîni sau hughenoţi[150]."'

Aceleaşi comportamente la Londra în 1665, după D. Defoe: „. . . Şi fiecare, pe vremea aceea, era atît de preocupat de propria lui salvare încît nimeni n-avea timp să se mai gîndească la nenorocirile celorlalţi... Instinctul de conservare a propriei vieţi părea într-adevăr principiul de bază. Copiii îşi abandonau părinţii, chiar cînd îi vedeau zăcînd în grea deznădejde, şi s-au văzut uneori, dar mai rar, e drept, părinţi purtîndu-se la fel cu copiii lor[151]."

Un spectacol identic se repeta la Marsilia în 1720. Dovadă această mărturie privitoare la copiii abandonaţi: ,^Erau copii pe care părinţi haini, în care groaza de boală înăbuşea toate simţămintele fireşti, îi scoteau afară şi nu le dădeau drept aşternut decît o zdreanţă veche, ajungînd să fie astfel prin neomenia lor sălbatică ucigaşii acelor cu care nu de mult se făleau că le-au dat viaţă[152]".

Să fie oare acesta un *topos,* repetat din cronică în cronică? Mai degrabă, credem că e vorba de comportamentul unor oameni încolţiţi de groaza ce s-a reînnoit de la un oraş la altul şi de la un secol la următorul, ca toate celelalte comportamente pe care le descriem de-a lungul acestui studiu.

La laşitatea unora se adăuga imoralitatea cinică a altora — adevăraţi jefuitori de epave —, aproape siguri de impunitate, de vreme ce 214

aparatul represiv obişnuit se prăbuşise. „Fiecare, scrie Boccaecio, era slobod să-şi facă de eap cum poftea[153]." Cele mai multe nelegiuiri le săvîrşeau cei cărora la Milano li se spunea i *monatti.* Erau numiţi astfel indivizii care ridicau cadavrele din case, de pe străzi şi din lazarete; care le cărau la groapă şi le îngropau; eare duceau bolnavii la lazaret; care ardeau sau sterilizau obiectele infectate sau suspecte. Scăpaţi de orice supraveghere, unii dintre ei pretindeau chiar răscumpărări din partea celor care nu vroiau să fie duşi la spital, refuzau să ridice cadavrele intrate în putrefacţie dacă nu li se plătea o sumă considerabilă şi jefuiau casele în care intrau. Tot soiul de zvonuri sinistre au circulat pe seama ocnaşilor chemaţi la Marsilia în 1720 pentru a îndeplini funcţia de „corbi": furau nepedepsiţi din toate casele în care intrau să scoată morţii; ca să nu revină de două ori în aceeaşi locuinţă, aruncau în funebra lor căruţă muribunzi alături de cadavre, ete. în sfîrşit, în orice oraş contaminat, falşi „corbi" pătrundeau în case pentru a le jefui şi multe tîlhării s-au făptuit în locuinţele părăsite[154]. Că populaţia a exagerat grozăvia şi numărul ticăloşiilor comise în perioadă de ciumă, nu în-eape nici o îndoială. D. Defoe nu crede că la Londra, în 1665, unele infirmiere ar fi lăsat să moară de foame, ba chiar i-ar fi sugrumat pe contagioşii pe care îi îngrijeau şi nici că paznicii unei oase închise de autorităţi ar fi grăbit moartea celui aflat acolo bolnav. In schimb, precizează: „Dar că în acele timpuri cumplite s-au săvîrşit multe tîlhării şi fapte nelegiuite nu pot nega, căci lăcomia unora era atît de mare încît ar fi riscat orice ca să jefuiască[155]."

în contrast cu jefuitorii de morţi sau de case abandonate şi cu cei — mult mai numeroşi — doborîţi pur şi simplu de panică, iată-i şi pe eroii oare îşi stăpînesc frica şi cei pe care felul de viaţă (mai ales în comunităţile religioase), profesiunea sau răspunderile lor îi expun oon-5 tagiunii şi totuşi mţ se eschivează. Ciuma

Neagră îi răpune pe toţi augustinii din Avignon, pe toţi oordilierii din Carcassonne şi din Marsilia (în acest oraş erau 150). La Maguelone, nu supravieţuiesc decît 7 cordilieri din 160; la Montpellier, 7 din 140; la Santa-Maria-Novella din Florenţa, 72 din 150. Mînăstirile acestui ordin de la Siena, Lucea şi Pisa, ce numărau, fiecare, mai puţin de 100 de fraţi, pierd respectiv 49, 39 şi 57 dintre ei. Tot atît de decimate sunt şi unele consilii municipale. La Veneţia, pier 71% din membrii Consiliului; la Montpellier 83%, la Beziers lOO«/o, la Hamburg 76»/o- Deosebit de loviţi de epidemie sunt evident medicii (la Perpignan, 6 medici din 8 decedează în 1348) şi, de asemenea, notarii: la Orvieto, 24 mor în timpul Ciumei Negre şi nu se găsesc decît 7 pentru a-i înlocui[156]. Necruţătoare, încerca-rea îi striveşte pe unii şi-i exaltă pe alţii. Jean de Venetto face elogiul călugăriţelor pariziene în 1348:

„Iar cuvioasele surori de la Hotel-Dieu*, neînfricate în faţa morţii, îşi îndeplineau pînă la capăt menirea cu neţărmurită blîndeţe şi umilinţă; şi multe dintre amintitele surori, al căror număr a fost nu o dată împrospătat după golurile pricinuite de moarte, odihnesc cucernic, precum suntem încredinţaţi, întru pacea lui Cristos[157]".

Dacă în timpul epidemiei din 1599 preoţii din Bilbao n-au fost prea curajoşi, în schimb, la Burgos, la Valladolid, la Segovia călugării s-au ocupat de bolnavi cu multă dăruire şi le-au administrat sacramentele „cu cea mai mare grijă[158]" şi cu riscul propriei lor vieţi. La Milano, în 1575 şi 1630, sfîntul Carlo Borromeo, apoi nepotul său Federigo au refuzat să părăsească oraşul, în pofida sfaturilor primite de la apropiaţii lor. Ei au colindat străzile, au vizitat lazaretele, i-au consolat pe ciumaţi şi i-au îmbărbătat pe cei care îi îngrijeau[159]. în acelaşi

* Cel mai vechi spital din Paris (N. tr.).

oraş, în 1630, capucinii au fost de-a dreptul sublimi. Un contemporan citat de Manzoni depune mărturie:

2 ■ „ . .. Dacă n-ar fi fost aceşti părinţi, oraşul
j, întreg ar fi fost pustiit; căci e de-a dreptul
c • miraculos cum au putut, într-un timp atît
£. de scurt, să aducă atîtea servicii populaţiei,
mai cu seamă cînd avem în vedere că n-au
primit din partea oraşului decît puţine aju-
-65535 toare, şi au izbutit, prin înţelepciunea şi des-
î>i toinicia lor, să întreţină în lazaret atîtea mii
-65535 de oropsiţi[160]".

Faptul că niciodată capucinii, care împreună cu iezuiţii au fost principalii agenţi ai reformelor Bisericii catolice, n-au înfruntat o ostilitate comparabilă celei a căror ţintă au fost membrii Companiei lui Isus, se datorează mai ales devotamentului lor în timpul epidemiilor de ciumă, de exemplu la Paris în 1580—1581. Populaţiile le erau recunoscătoare pentru abnegaţia lor în aceste împrejurări tragice (precum şi în timpul incendiilor). In Franţa, ca şi aiurea, multe municipalităţi în secolul al XVII-lea au favorizat aşezarea capucinilor cu speranţa că vor dispune astfel de confesori şi infirmieri temerari pe timp de epidemie. Aceşti călugări nu deţineau însă monopolul curajului. In 1656, la Neapole, în timp ce arhiepiscopul se punea la adăpost, 96 din cei o sută de călugări camilieni au murit de ciumă; în 1743, la Messina, 19 din 25. In repetate rînduri, *Jurnalul* lui, D. Defoe adresează laude autorităţilor Cetăţii Londrei obligate să facă faţă ciumei din 1665. La începutul molimei, lordul-primar, şerifii, alder-manii* şi membrii consiliului municipal au comunicat că nu vor părăsi oraşul, vor menţine ordinea, vor distribui ajutoare şi îşi vor îndeplini cît mai bine menirea. Ceea ce au şi făcut, fără excese inutile:

7 * Consilieri municipali. (N. tr.).

> „Magistraţii nu s-au abătut de la datorie, au fost curajoşi întocmai cum făgăduiseră să fie. Lordul-primar şi şerifii se aflau mereu pe străzi, şi mai ales în mijlocul celor mai mari primejdii, şi cu toate că n-au ţinut defel să vadă mulţimile îngrămădindu-se în jurul lor, niciodată nu refuzau, în caz de urgenţă, să primească oamenii, să le asculte cu răbdare pKngerile şi toate păsurile[161]".

La Marsilia, atttudinea monseniorului de Bel-sunce a fost mai ostentativă. S-a spus pe de altă parte că la un moment dat frica 1-a înge-nunohiat şi, după propria-i mărturisire, a cu-noscut o clipă de „slăbiciune[162]". A rămas totuşi, în înţelesul cel mai deplin, păstorul turmei sale şi un exemplu de care marsiliezii aveau mare nevoie. Pentru că majoritatea celor care purtau răspunderi fugiseră. Cu atît mai mare s-a dovedit astfel curajul celorlalţi, îndeosebi al celor patru consilieri municipali rămaşi pe loc şi care, înfruntînd „pericolul evident" au făcut faţă deopotrivă tuturor urgenţelor: aprovizionare, şomaj, ordine publică, curăţenia străzilor, ridicarea cadavrelor, etc[163]. Cît despre preoţii şi călugării care nu-şi părăsiseră posturile, aceştia au fost seceraţi de ciumă precum urmează: 49 de capucini, 32 de observantini, 29 de franciscani reformaţi, 22 de augustini reformaţi, 21 de iezuiţi şi în total mai bine de o cincime din oierul marsiliez[164].

6. Cine este vinovat?

Oricît de lovită de ciumă, o populaţie încearcă să-şi explice atacul căruia i-a căzut victimă. A afla cauzele unui rău înseamnă a recrea un cadru seeurizrmt, a reconstitui o coerenţă din care vor rezulta în mod logic remediile. Or, cu privire la cauza epidemiilor de ciumă se formulaseră la timpul lor trei explicaţii: una de eătre savanţi, alta de către mulţimea anonimă, 218

cea de a treia de către mulţime şi Biserică în acelaşi timp. Prima atribuia epidemia unei coruperi a aerului, ea însăşi provocată fie de fenomene cereşti (apariţia cometelor, conjuncţia planetelor etc), fie de diferite emanaţii putride, fie şi de una şi de alta. A doua era o acuzaţie: semănători de molimă tră&pîndeau boala cu bună ştiinţă; ei trebuiau deci prinşi şi pedepsiţi. A treia afirma că Dumnezeu, mî-niat de păcatele unei întregi populaţii, hotărîse să se răzbune; se impunea aşadar domolirea lui prin penitenţă. De origini diferite, aceste scheme explicative se interferează mereu în mintea oamenilor. Dumnezeu îşi putea vesti apropiata răzbunare prin semne cereşti: de unde şi izbucnirile de panică pe care le provocau periodic trecerea cometelor şi conjuncţiile planetare considerate ca alarmante, de exemplu cînd Marte îl „privea" pe Jupiter. Pe de altă parte, teologii susţineau că demonii şi vrăjitorii devin, cînd se iveşte prilejul, „călăii" Celui-de-Sus şi agenţii justiţiei sale. Nu-i de mirare aşadar că făpturi răufăcătoare, acţionînd, fără să ştie, ca executori ai ţelurilor divine, răspîndeso cu bună ştiinţă sămînţă de moarte. Adiţionînd cele trei tipuri de cauze, canonicul din Busto-Arsizio îşi începea relatarea într-un mod foarte semnificativ:

> „însemnări despre destinul fatal şi spectacolul hidos al unei maladii înfricoşătoare, contagioasă şi pestilenţială, oare a survenit în anul 1630, mai cu seamă prin îngăduinţă divină; apoi, prin făcutul şi maleficiul diabolic al unsorilor; în fine prin influenţa anotimpurilor, constelaţiilor şi planetelor duşmănoase naturii omeneşti[165] .. .".

Opinia comună căuta să afle aşadar cît mai multe cauze posibile ale unei calamităţi de asemenea proporţii. Savanţii, în schimb, din vocaţie şi deformare profesională, insistau asupra explicaţiilor „naturale", datorate aştrilor şi ae- rului viciat, refuzînd astfel cu îneăpăţînare no-

ţiunea de contagiune, afirmată, totuşi, încă din secolul al XVI-lea, de Fracastoro şi Bassiano Landi.

ui
o
Uî
iZ.

In 1350, Facultatea de medicină din Paris, consultată cu privire la Ciuma Neagră, a exprimat opinia potrivit căreia „cauza depărtată şi originară a acestei ciume a, fost, şi încă este, o constelaţie celestă..., care conjuncţie, împreună cu alte conjuncţii şi eclipse,, cauză reală a coruperii deplin ucigaşe a aerului care ne înconjoară, prevesteste mortalitatea şi foametea[165]" .,.-.

Aceeaşi convingere era împărtăşită de majoritatea medicilor şi în secolul al XVII-lea: „Proasta calitate a aerului, scrie unul dintre ei, poate, fi cauzată de influenţele maligne şi de conjuncţiile sinistre ale aştrilor[167]." Altul pune de asemenea în cauză „poziţia şi mişcarea aştrilor care suscită atomii de malignitate, seamănă vapori de arsenic şi aduc moartea aerului[1*8]". Pînă şi în secolul'al XVIII-lea, în 1721, medicul regelui Prusiei consideră că ciuma este provocată „de murdării morbifice, concepute şi procreate de exalaţii 'putride ale pămîntului sau de influenţa malignă a aştrilor[169]" ... Unele spirite critice preferau totuşi să nu se pronunţe şi să lase pe seama tehnicienilor răspunderea pentru aceste explicaţii.

„Tot în acest an 1348; în luna august, scrie carmelitul Jean de Venette, s-a văzut deasupra Parisului, către apus, o stea foarte mare şi foarte sclipitoare ... în amurg ... Dacă a fost o cometă sau un astru alcătuit din exalaţii şi care s-a risipit apoi în vapori, las pe seama astronomilor să hotărască. Dar se poate să fi fost prevestirea epidemiei care a urmat aproape numaidecît la Paris, în toată Franţa şi aiurea[170]."

Boccaccio este şi el prudent: „Iscată prin înrîurirea aştrilor sau poate urmare a ticăloşiilor noastre şi pedeapsă trimisă asupra 220

oamenilor de Cel-de-Sus în dreapta lui mî-nie, ciuma bîntuise cu cîţiva ani înainte pe meleagurile Răsăritului[171]."

Cealaltă explicaţie „naturală" (care nu contrazice dealtfel explicaţia precedentă) punea ciuma pe seama exalaţiilor maligne emanate de cadavrele neîngropate, de grămezile de gunoi, şi chiar de adîncurile pămîntului. Un întreg aspect al profilaxiei pusă în aplicare de autorităţi se întemeia pe această dublă teorie a aerului viciat de din sus şi de din jos: focuri aprinse şi parfumuri, măşti de protecţie, izolare a bolnavilor şi a caselor contaminate, curăţirea străzilor, îndepărtarea cadavrelor, uciderea animalelor considerate suspecte, etc. Aceste măsuri, dintre care unele utile din punct de vedere medical, constituiau totodată o armă psihologică împotriva bolii. Ele contribuiau la lupta împotriva descurajării colective, păstrînd în cetate un anumit tonus şi voinţa de a combate pârjolul ciumei.

Admiţînd că noţiunea de aer corupt determina aşadar unele atitudini pozitive, ce folos putea trage în schimb o populaţie din explicaţia iniţială privind malignitatea unor aştri prea depărtaţi pentru a fi accesibili posibilităţilor *omeneşti* de acţiune? Credinţa oamenilor de rînd în temperamentul planetelor şi în nocivitatea cometelor, larg răspîndită — din straturile superioare ale societăţii pînă în cele mai inferioare — nu putea decît să amplifice spaima într-un oraş în care se contura ameninţarea mo-limii. D. Defoe ne încredinţează că apariţia unei comete la Londra, în 1665, a semănat groaza în momentul în care tocmai se vorbea de epidemie. Vînzările de pronosticuri alarmiste s-au înmulţit. Nu se mai vorbea decît de profeţii, vedenii, strigoi şi semne în nori[172]. In realitate, credinţa astrologică în înrîurirea aştrilor asupra aerului fusese recuperată de religie, operîn-du-se astfel o lunecare în opinia publică ce atribuia semnelor apărute pe cer mai ales rolul

de prevestitori ai răzbunării divine: oraşul va fi distrus. Cine-i vinovat?

Prima şi cea mai firească pornire era să-ţi acuzi aproapele. A numi vinovaţi însemna a reduce inexplicabilul la un proces inteligibil. Însemna, de asemenea, a pune în aplicare un remediu, împiedicîndu-i pe semănătorii de moarte să-şi continue opera nefastă. Se impune să coborîm însă la un nivel mai profund: de vreme ce epidemia este o pedeapsă, trebuie căutaţi nişte ţapi ispăşitori pe oare să-i împovărezi în mod inconştient cu toate păcatele colectivităţii. Multă vreme, civilizaţiile antice au căutat să împace divinitatea mîniată prin sacrificii omeneşti. Terorizate de omniprezenţa mor-ţii, chinuite de epidemii, populaţiile din Europa secolelor XIV—XVIII au repetat adeseori în mod involuntar această liturghie sîngeroasă. Necesitatea de a îndupleca mînia puterilor supraumane se conjuga cu defularea unei agresivităţi pe care spaima o năştea în orice grup uman asaltat de epidemie. Nu-i relatare despre ciumă lipsită de evocarea acestor violente des-eărcări colective.

Vinovaţii 'potenţiali, asupra cărora se poate abate agresivitatea colectivă, sunt în primul rînd străinii, călătorii, marginalii şi toţi cei neintegraţi deplin într-o comunitate fie pentru că nu vor să-i accepte credinţele -— cazul evreilor —, fie pentru că au fost izgoniţi la periferia grupului din raţiuni evidente — astfel leproşii —, fie pur şi simplu pentru că vin de aiurea şi prin acest simplu fapt sunt într-o oarecare măsură suspecţi (regăsim atunci neîncrederea faţă de *celălalt* şi faţă de lumile depărtate analizată mai sus). Leproşii au fost efectiv acuzaţi, în 1348—1350, că ar fi răspîndit Ciuma Neagră. Aspectul oribil al rănilor trecea drept pedeapsă cerească. Erau socotiţi necinstiţi, „melancolici" şi destrăbălaţi. Se credea de asemenea — concepţie care aparţine universului magic — că, printr-un fel de transfer, ei se puteau descotorosi de boala lor potolindu-şi poftele sexuale cu

o persoană sănătoasă, ori ucigînd-o[173]. In 1321, deci cu douăzeci şi şapte de ani înainte de Ciuma Neagră, mai mulţi leproşi, acuzaţi că ar fi otrăvit puţuri şi fîntîni, fuseseră executaţi în Franţa. In privinţa evreilor, s-a demonstrat în mod pertinent că, în imperiu, masacrele izraeliţilor, acuzaţi la rîndul lor că ar fi otrăvit izvoare, precedaseră şi nu urmaseră sosirea fla-gelanţilor şi invazia ciumei. Evrei au fost arşi pe rug, în 1348, la Stuttgart, unde ciuma nu s-a ivit decît în 1350. La Strasbourg şi la Koln, s-au scurs multe luni între supliciul evreilor şi apariţia ciumei[174]. Totuşi, progresele ciumei de-a lungul Europei erau cunoscute în aceste oraşe, astfel că execuţiile evreilor fuseseră într-un fel legate de epidemie. Nu-i totuşi mai puţin adevărat că, în *Judecata regelui Navarrei,* Guillaume de Machaut* situează clar otrăvirea izvoarelor de către izraeliţi înainte de apariţia ciumei. După el, desfăşurarea faptelor a fost următoarea: întîi o seamă de minunăţii cereşti, cutremure de pămînt şi mai ales nelegiuiri de tot felul (erezii şi crime, printre care poluarea fîntînilor de către evrei); apoi hotărîrea divină de pedepsire, mînia Judecătorului Suprem ma-nifestîndu-se prin furtuni cumplite şi vijelii groaznice; în sfîrşit, ciuma datorată stricării aerului de furtunile şi vijeliile anterioare[175].

Ciuma Neagră a izbucnit aşadar într-o atmosferă oricum grea de antisemitism. Bănuiţi la început că ar fi vrut pieirea creştinilor prin otravă, scurt timp după aceea evreii au fost acuzaţi — şi uneori foarte devreme, ca în Spania — că ar fi semănat molima ou ajutorul acestor otrăviri. în Catalonia, începînd din 1348, au izbucnit pogromuri la Barcelona, Cervera, Tarrega, Lerida, etc. Astfel, la Tarrega, au fost masacraţi mai bine de 300 cu strigătul „Moarte trădătorilor![176]". Fiind vorba de restul Europei şi mai ales de imperiu, povestirea lui Jean de

* *Guillaume de Machaut* (1300—1346), poet şi mu-223 zi<rian 'n serviciul lui Carol cel Rău, rege al Navarrei, pentru care a scris lucrarea menţionată. (N. tr.).

Venette, în care ordinea faptelor se află modificată în raport cu realitatea, ne aduce dovada că opinia publică a văzut tot mai mult în evrei pe cei mai vinovaţi de răspîndirea „morţii negre":

„Ideea că moartea purcede dintr-o stricare a aerului şi a apei a dus la învinuirea evreilor de a fi înveninat fîntînile, apele şi aerul. Lumea s-a pornit aşadar cu atîta sălbăticie împotriva lor încît în Germania şi aiurea pe unde locuiau evrei, multe mii de evrei au fost ucişi, măcelăriţi şi arşi de vii de către creştini[177]."

Continuarea textului merită să fie citată şi pentru alte motive:

„S-au găsit, se spune, mulţi creştini ticăloşi oare aruncau şi ei otravă în fîntîni, deşi, la drept vorbind, asemenea otrăviri, închipu-indu-le adevărate, nu puteau stîrni atîta urgie şi nici lovi atîta omenire. Altul trebuie să fi fost temeiul celor întîmplate: poate vrerea dumnezeiască, poate miasmele otrăvi-cioase ori stricăciunea aerului sau a pămîn-tului?"

Este de remarcat spiritul critic al acestui cleric erudit. în acelaşi sens, papa Clement al Vl-lea i-a incriminat, în bula din 26 iulie 1348, pe cei care atribuiau evreilor răspunderea ciumei. Argumentarea lui era următoarea: cum se face, admiţînd că această acuzaţie este întemeiată, că şi izraeliţii sunt victime ale contragiunii sau eă epidemia izbucneşte în localităţi în care nu se află evrei[178]?

Cum evreii nu puteau constitui singurii ţapi ispăşitori, s-a impus, aşa cum arată Jean de Venette, căutarea altor vinovaţi, de preferinţă străinii. In 1596—1599, spaniolii din nordul pe-ninsulei Iberice sunt convinşi de originea flamandă a epidemiei oare îi împresoară[179]. Ea a fost adusă, domnea părerea, de corăbiile sosite din Ţările de Jos. în Lorena, în 1627, ciuma 224

este calificată drept „ungurească", iar în 1636 drept „suedeză"; la Toulouse, în 1630, se vorbeşte despre „ciuma de Milano[180]". Or, ce se spune, la această dată, în Lombardia? Iată răspunsul canonicului care povesteşte istoricul e-pidemiei la Busto-Arsizio: coborîţi în Italia pentru a sprijini la Mantova cauza ducelui de Nevers, la început francezii au fost victorioşi. Apoi, trupele imperiale şi-au oprit înaintarea. Atunci duşmanilor — căci autorul e cîştigat de partea Habsburgilor — le-a dat prin minte să molipsească populaţiile cu pîine solomonita. La început, povestitorul nostru n-a vrut să creadă într-o nelegiuire ca asta, dar pînă la urmă a fost nevoit să se închine în faţa evidenţei, căci „deseori s-au găsit pîini dintr-acestea în felurite locuri de pe meleagurile noastre. Asta o pot adeveri eu însumi ca martor ocular[181]".

Atitudinea canonicului nostru e clasică în felul ei. în Cipru, în timpul Ciumei Negre, creştinii au măcelărit sclavi musulmani. în Rusia, in perioada de epidemie, lumea ataca tătarii. Sub o formă mai blîndă, în momentul ciumei londoneze din 1665, englezii i-au acuzat unanim; pe olandezii cu care Anglia se afla pe atunci în război[182]. O acuzaţie identică s-a repetat în anul următor, în momentul marelui incendiu din 1666.

; A treia treaptă a escaladei acuzatoare: identificarea vinovaţilor chiar în sînul comunităţii răvăşite de molimă. în consecinţă, oricine poate fi considerat duşman, Vrnătoarea de vrăjitori şi vrăjitoare seăpînd de sub orice control. Milano a făcut această cruntă experienţă în 1630, cînd Unora li s-a năzărit că zidurile, porţile edificiilor publice şi casele au fost unse cu substanţe otrăvitoare. Se zvonea că această otravă e compusă din extracte de broască, şerpi, puroi şi bale de ciumaţi. Bineînţeles, asemenea mixtură nu putea fi decît o reţetă diavolească, inspirată de Satan unor oameni care încheiaseră cu el un legămînt. Or, întro zi, un octogenar se roagă 225 îngenunchiat într-o biserică; apoi vrea să se

aşeze. Dar înainte de-a o face, şterge cu gluga banca. Gest nefericit pe care femeile l-au şi interpretat pe loc: otrăveşte banca! Gloata se adună, îl loveşte pe bătrîn, îl tîrăşte la închisoare unde e supus torturii. „L-am văzut pe acest nenorocit, povesteşte Ripamonti, şi n-am aflat sfîrşitul dureroasei sale păţanii; dar sunt încredinţat că mult de trăit n^a mai avut[183]." în schimb, nu încape nici o îndoială cu privire la sfîrşitul tragic al agentului sanitar Piazza şi al bărbierului Mora, acuzaţi de nişte femei că ar fi uns porţile şi zidurile cu o substanţă grasă şi gălbicioasă. In august 1630, la Milano, în preajma porţii Ticino, s-a înălţat o coloană monumentală purtînd, în latină, pentru a i se da un caracter mai solemn, următoarea inscripţie:

> „Aici unde se întinde această piaţă, se înălţa pe vremuri dugheana bărbierului Giangiac-como Mora care, uneltind împreună cu Gugglielmo Piazza, agent sanitar, şi cu alţi cîţiva, în timp ce o groaznică ciumă făcea prăpăd, cu unsori mortale răspîndite peste tot a împins pe mulţi cetăţeni la o moarte cumplită. Iată de ce Senatul, declarîndu-i pe amîndoi inamici ai patriei, a ordonat ca, aşezaţi pe un car înalt, să fie arşi cu fierul roşu, să li se reteze mîna dreaptă şi să li se sfarme oasele; să fie traşi pe roată şi, după şase ore, omorîţi şi arşi; apoi, ca să nu rămînă urmă din aceşti nelegiuiţi, bunurile lor să fie scoase la mezat, cenuşa lor aruncată în fluviu; şi pentru a nemuri amintirea acestui fapt, Senatul a vrut ca această casă, unde a fost urzită crima, să fie distrusă, şi niciodată reclădită, iar pe locul ei a fost înălţată o coloană ce se va numi *Infamă.* înapoi aşadar, înapoi, buni cetăţeni, ca nu cumva acest pămînt blestemat să vă spurce cu mîrşăvia lui. — August 1630[184]."

Această „coloană infamă" a rămas în picioare pînă în 1778, pentru a reaminti că nişte oameni care „eonspiraseră" împotriva „patriei", merita

pe deplin un asemenea supliciu. R. Baehrel a avut dreptate făcînd o apropiere între „epidemie" şi „teroare". Asediată de ciumă, o populaţie — la Geneva în 1530 şi 1545, la Lyon în 1565 sau la Milano în 1630 — se comportă ca şi parizienii în septembrie 1792, cînd, la apropierea prusacilor, i-au eliminat, pe inamicii din interior.

în 1530, la Geneva, s-a descoperit conspiraţia urzită de „semănătorii de ciumă*" din care s-a bănuit că fac parte responsabilul spitalului de contagioşi, nevasta lui, chirurgul şi însuşi preotul aşezămîntului. Supuşi la tortură, conjuraţii au „recunoscut" că s-au dăruit diavolului care, în schimb, i-a învăţat cum se prepară extractul ucigaş. Toţi au fost condamnaţi la moarte. Tot la Geneva, în timpul epidemiei din 1545, cel puţin 43 de persoane au fost judecate ca „semănători de ciumă", dintre care 39 au fost executate. In 1567—1568, au mai fost condamnaţi 13 „ungători**", iar în 1571 cel puţin 36. în anul acela, un medic din oraş, Jean-Antoine Sarrasin, a publicat un tratat despre ciumă, în care demonstra că, în acest gen de epidemie, activitatea malefică a otrăvitorilor şi „ungătorilor" este indiscutabilă. în timpul ultimei panici de mari proporţii provocată la Geneva de o epidemie de ciumă — în 1615 — tribunalele au hotărît executarea a şase „semănători" de molimă. La Chambery, în 1572, patrulele au primit ordin să tragă pe loc asupra „ungătorilor". în provincia Faucigny***, în 1571, cel puţin cinci femei au fost arse de vii, iar alte şase izgonite, tot sub acuzaţia că ar fi răspîndit ciuma. Alte douăzeci de persoane au fost aduse în faţa tribunalelor pentru acelaşi motiv[185]. Ast-

* în original: „bouteurs de peste", cei care pun ciumă, substantivul fiind derivat din *bouter,* a pune, verb ieşit din uz. (N. tr.).

** In original „engraisseurs" cei oare foloseau unsori malefice, *semănînd* astfel ciuma. (N. tr.).

*** Fostă provincie, astăzi parte a departamentu- lui francez Haute-Savoie. (N. tr.).

fel, n-a existat epidemie pe vremuri fără credinţa într-o coloană a cincea şi într-un complot în sînul cetăţii. Am scris „pe vremuri". Dar R. Baehrel aminteşte că în 1884, în departamentul Var, în timpul unei epidemii de holeră, toată lumea nu vorbea decît de „semănători de holeră", de o „boală născocită de bogătaşi spre pieirea săracilor", şi de nişte proiectile speciale lansate de* personaje misterioase, îmbrăcate în negru din cap pînă-n picioare[186]. Istoria mentalităţilor nu poate utiliza aceleaşi decupaje cronologice ca istoria politică sau economică.

Dar nu cumva printre semănătorii voluntari de ciumă se află ciumaţii 3
înşişi, brusc obsedaţi de pofta criminală de a4 molipsi şi pe ceilalţi de boala lor? Aceeaşi întrebare şi-o pune şi Luther, în tratatul menţionat mai sus, după ce descrisese faptul drept autentic şi analizase foarte subtil posibilele sale raţiuni psihologice:

„Există însă criminali şi mai mari: mulţi, simţind în ei germenul maladiei, se amestecă, fără să spună ceva, cu fraţii lor, ea şi cum ar spera să se descarce asupră-le de otrava care îi macină. Pătrunşi de gîndul acesta, ei străbat străzile, intră în case, ajung chiar să-şi îmbrăţişeze copiii sau servitorii cu speranţa de a se salva ei înşişi. Vreau să cred că numai diavolul inspiră astfel de fapte şi că doar pe el trebuie sâ-1 învinuim; dar mi s-a mai spus că un soi de deznădejde pizmaşă îi împinge uneori pe aceşti năpăstuiţi să răspîndească astfel ciuma, ne,-: ^.vrînd să fie loviţi numai ei... Că faptul e8r este sau nu adevărat, nu ştiu. Dar dacă aşa-i _.jg cu adevărat, ajung să mă întreb dacă noi germanii oameni suntem, ori niscai de-

Ca au existat într-adevăr comportamente de tipul celor descrise de Luther, cel puţin ca forme izolate de conduită, nu încape nici o îndoială. Că au fost frecvente, este mai greu de admis. In schimb, e sigur că ideea răspîndirii 228

ciumei cu bună ştiinţă de către unii contagioşi circula frecvent în oraşele asaltate de epidemie. D. Defoe atestă că ea era îndeobşte acceptată de londonezi în 1665 şi că medicii discutau între ei raţiunile pornirii perverse care determinau pe unii contaminaţi să-i molipsească şi pe alţii. Deveneau oare şi ciumaţii asemenea bolnavilor de turbare? Intra oare în joc acea perversitate a naturii umane care, cînd suferă, nu poate tolera ca altul să fie fericit? Să fi ajuns contagioşii, în disperarea lor, indiferenţi la toate, inclusiv la securitatea celorlalţi? Autorul Jurnalului crede pur şi simplu că locuitorii oraşelor din vecinătatea Londrei îşi ofereau astfel un pretext pentru a-i alunga pe fugari, acuzîndu-i că sunt nişte bolnavi sadici care încearcă să propage contagiunea[188]. Importantă pentru noi, pe planul mentalităţilor, rămîne acuzaţia adusă în repetate rînduri împotriva ciumaţilor, analogă celei lansate odinioară leproşilor.

Semănătorii de ciumă erau de stirpe diavolească. Ce-i de mirare că ici şi colo s-a crezut în acţiunea unor făpturi fantomatice — zîne sau strigoi —, manipulate de demon şi răspîn-dind boala? In Tirol se vorbea de o stafie cu picioare lungi şi mantie roşie care lasă molima în urma ei. In Transilvania şi în regiunea Porţilor de Fier, rolul acesta îl deţinea o „mumă pribeagă", misterioasă şi veşnică vrăjitoare, bă-trînă şi plîngăreaţă, în veşminte cernite şi cu basma albă. In Turcia, se cunoştea un demon al ciumei care îşi atingea victimile cu o lance. La Milano, se zicea că un diavol negru cu ochi scăpărători colindă străzile şi intră în case.

Cum într-o cetate atacată de epidemie te puteai teme de oricine şi de orice, cum boala ră-mînea misterioasă şi nu ceda în faţa medicinei şi a măsurilor de profilaxie, orice ripostă părea bună. Timpul de „pestilenţă" constata aşadar înmulţirea şarlatanilor şi a vînzătorilor de amulete, talismane şi filtre miraculoase. De pildă la Londra, în 1655[189]. Dar, relatează D. Defoe,

mulţi medici şi şarlatani au murit. Atunci, în cine să te mai încrezi? Rămînea leacul religiei, în mod constant Biserica, reîerindu-se la unele episoade din Vechiul Testament şi mai ales la istoria Ninivei, prezenta calamităţile drept pedepse voite de mînia Celui-de-Sus. Această doctrină a fost multă vreme acceptată atît de partea luminată a opiniei publice, cît şi de masa t populaţiei. Multe civilizaţii au stabilit în mod spontan legătura aceasta între calamitate terestră şi mînie divină. ludeo-creştinismul n-a inventat-o. Este adevărat însă că oamenii Bisericii, şi elita pe oare aceştia o atrăgeau, au întărit-o sub toate formele.

Nenumărate sunt mărturiile care au susţinut de-a lungul timpului acest discurs religios despre nenorocirea colectivă, potrivit căruia toată lumea este vinovată şi nu doar cîţiva ţapi ispăşitori. Luther, A. Pare, Carlo Borromeo, D. Defoe, monseniorul de Belsunce, ca să reţinem aici doar cîteva nume semnificative, sunt unanimi în diagnosticul lor. Ciuma este „o hotărîre a lui Dumnezeu,, o pedeapsă trimisă de el" (Luther). Ea este „una dintre urmările pustiitoare ale mîniei kii Dumnezeu [şi] n-avem decît a ne aştepta la cele mai cumplite rele cînd grozăvia păcatelor noastre istoveşte bunătatea lui, făcîn-du-1 să-şi ia de pe noi mîna ocrotitoare şi să abată asupră-ne o nenorocire ca asta" (A. Pare). Ea este „judecata lui Dumnezeu", „pedeapsa", scrie D. Deîoe citind textul din *leremia,* V, 9: „Este oare cu putinţă să nu pogor printre aceş-tia, zice Domnul, şi duhul meu să nu se răzbune pe un astfel de popor[190]?"

în Franţa, clerul a adoptat acelaşi raţionament în timpul epidemiei de holeră din 1832. L. Chevalier reaminteşte cîteva dintre aceste afirmaţii clericale:

> „Toţi aceşti năpăstuiţi mor în nepocăinţă. Dar mînia Judecătorului Suprem creşte necurmat şi curînd fiecare zi îşi va număra mia sa de victime; fărădelegea făptuită prin 230

distrugerea arhiepiscopiei nu-i nici pe departe ispăşită". *(Saint Roch).*

„Spirite meditative remarcă faptul că, printr-o funestă excepţie, singur Parisul a fost lovit în mijlocul Franţei, oraşul Revoluţiei, leagănul furtunilor politice, centrul atîtor vicii, teatrul atîtor atentate". *(La Quotidienne).*

„Nevăzută, ea [holera], pluteşte în văzduh, se opreşte deasupra cuibului corupţiei, se năpusteşte ca un vultur asupra oraşului depravării, îl surprinde în mijlocul plăcerilor sale şi seceră de preferinţă pe acei oameni riestăpmiţi care se dedau excesiv pasiunilor şi plăcerilor brutale". *(La Gazette d'Auvergne[m]).*

Două consecinţe decurg din această doctrină constantă. Prima este că trebuie să accepţi docil această pedeapsă şi fără să te temi că vei muri de ciumă. Dacă ai răspunderi, să fugi e un păcat, să rămîi e un act meritoriu. „Trebuie să îndurăm cu răbdiare [hotărîrea divină], scrie Luther, fără a ne teme să ne expunem viaţa întru folosul aproapelui". A. Pare dă aceeaşi povaţă: „Dacă voia [Domnului] ... e să ne bată cu aceste vergi, sau cu altele potrivite admoniţiunii sale eterne, trebuie să îndurăm cu răbdare, ştiind că e numai şi numai întru binele şi îndreptarea noastră[192]." în unele ţări musulmane, discursul religios cu privire la epidemii este în mod fundamental identic, insistînd încă şi mai mult asupra meritelor celui care moare prin molipsire. Mahomed declară într-adevăr că, de vreme ce ciuma este un flagel cu care Dumnezeu îi loveşte pe cei aleşi de el „orice credincios care nu fuge nu va fi răpus de ea decît dacă Dumnezeu a prevăzut asta, iar atunci va fi un «martir» asemenea celui care moare în războiul sfînt[193]".

A doua consecinţă este că trebuie să ne îndreptăm şi să facem penitenţă. Aici, prin inter- mediul ciumei, abordăm acel important feno-

men de culpabilizare a maselor europene asupra căruia vom reveni într-o lucrare ulterioară. Medici ai trupului şi ai sufletului au insistat care mai de care asupra singurului remediu adevărat împotriva contagiunii:

„Şi tocmai pentru că răul este atît de mare, scria A. Pare, trebuie să recurgem pe loc la remediul care este unic şi general: mari şi - mici fără zăbovire să implorăm îndurarea lui ■ • Dumnezeu prin confesiune şi remuşcare pen-'■' tru păcatele noastre, cu anume tărie şi năzuinţă de a ne îndrepta şi a slăvi numele Dom- ■ nului[194]". . . . Iată acum porţiunea prescrisă de un predicator anglican în 1613: „întîi şi-ntîi posteşte şi te roagă; apoi, într-o litră de căinţă de Ninive*, amestecă doi pumni plini de credinţă în sîngele lui Cristos cu toată speranţa şi caritatea de care eşti în stare şi varsă totul în recipientul unei oon-[1;] ştiinţe purificate. După aceea, pune totul să " fiarbă la focul iubirii, pînă cînd. spuma nea-[1] gră a patimirilor lumeşti se va împuţi în ■' stomacul tău — ceea ce vei judeca prin ochii '■ credinţei[195]"..."

Catolici şi protestanţi foloseau aşadar acelaşi limbaj pe tema ciumei şi recomandau sub forme diverse aceeaşi terapeutică a căinţei, la care se străduia să recurgă o bună parte din populaţiile atinse de epidemie. D. Defoe notează: „Nimic mai straniu decît să vezi cu ce curaj mergea poporul la biserică, într-o vreme cînd oamenii se temeau să iasă din casă pentru orice alt motiv[196]." Şi mai spune că lonlonezii dovedeau „un zel neobişnuit în practicile religioase", iar credincioşii veneau la biserică la orice oră, fie că se oficia sau nu[197]. La Marsilia, în 1720, preoţii rămaşi în oraş erau „asediaţi" de credin-

* La Ninive, regii asirieni îşi judecau vasalii ne supuşi, sentinţa fiind îndeobşte execuţia capitală. A pleca la Ninive însemna aşadar moarte sigură. Sintagma „căinţă de Ninive" exprima cea mai pro-[2] fundă şi iremediabilă disperare. (N. tr.).

cioşi. Pretutindeni, atestă un trinitarian*, n-au-zeai „decît confesiuni amestecate cu gemete şi lacrimi amare[198]". Holera din 1832 a provocat aceeaşi recrudescenţă (provizorie) de cucernicie la Paris, la Lille, la Marsilia sau la Londra:

> - „Epidemia care pustieşte Marsilia, scria La *Gazette,* n-a făcut decît să înteţească şi mai ; mult zelul religios al locuitorilor săi. Ori de cîte ori sfînta împărtăşanie este adminis- -■.,.■ trată noaptea, o mulţime de cetăţeni îşi - face o datorie din a se duce numaidecît la biserică pentru ca s~o însoţească[199]."

Demersurile individuale nu erau totuşi suficiente. Un întreg oraş fiind considerat culpabil, se simţea nevoia unor implorări colective şi a unor penitenţe publice, a căror unanimitate şi aspect, dacă mi-e îngăduit să spun, cantitativ, poate că ar putea să-1 înduplece pe Cel-de-Sus. O stampă englezească din secolul al XVII-lea înfăţişează mulţimea adunată, în timp de epidemie, în faţa catedralei St. Paul pentru a asculta o predică. Dedesubt e scris: „Doamne, îndură-te de noi. Lacrimi, post şi rugăciuni", în 1625, Parlamentul a hotărît un post solemn pe ziua de 2 iulie. în ziua aceea, regele, lorzii şi judecătorii au ascultat două predici la Westminster. Un conte, un episcop şi un baron notau absenţii. Membrii Camerei comunelor, la rîndul lor, au ascultat trei predici la St. Margaret's. Prima a durat trei ore, celelalte două cîte două ore. în aceeaşi zi, s-au ţinut două predici în fiecare parohie londoneză. Rezidentul toscan se mira cu oarecare ironie de cantitatea rugăciunilor astfel acumulate:

> La această celebrare a postului, adoptată în toate parohiile capitalei, oamenii „stau în

* Călugăr aparţinînd unuia dintre cele două ordine întemeiate în 1198 şi, respectiv 1223, avînd iniţial menirea de a răscumpăra sclavii sau prizonierii creştini căzuţi în mîinile „necredincioşilor" (ale musulmanilor). (N. tr.).

biserică toată ziua, ascultînd un şir de predici una după alta şi făcînd nu ştiu cîte ru-găoiuni pentru a-1 implora pe Dumnezeu să oprească ciuma şi ploile necontenite[200]".

Această implorare din 2 iulie dovedindu-se insuficientă, ea a fost repetată pe data de 20 şi în toate miercurile următoare, pînă la sfîrşitul calamităţii, orice comerţ fiind atunci interzis întocmai ca în zilele de sărbătoare.

în ţările catolice, autorităţile aveau de asemenea datoria, în timp de molimă, să organizeze manifestările publice, conform stilului propriu Bisericii romane, susţinînd orice demers colectiv prin care o comunitate se autolinişte a întinzînd braţele spre Atotputernicul. Iar în această privinţă, panoplia implorărilor catolice era mai bogată decît cea a protestanţilor. De unde şi legămintele rostite de un întreg oraş — biserica della Salute din Veneţia şi numeroase calvaruri* bretone, mai ales la Plougastel-Daou-las[201], sunt consecinţa acestor făgăduinţe, ca şi „coloanele ciumei", răspîndite şi astăzi în Germania de Sud, Austria şi Croaţia, cea mai vestită fiind cea de la Vieiîa (1692). Trunchiul lor e deseori ornat cu masive reliefuri rotunjite simbolizând buboanele. Austria singură mai numără şi astăzi peste două sute de asemenea coloane. Acelaşi registru de suplicaţii comunitare îngloba şi gesturile solemne de închinare, precum acela al monseniorului de Belsunce care, la 1 noiembrie 1720 pune Marsilia sub ocrotirea Inimii-Sacre**, pelerinajelor la sanctuarele sfinţilor protectori şi, în sfîrşit, o succesiune de procesiuni grandioase. Ele se puteau situa în diferite momente faţă de epidemie: înainte, pentru a îndeparta flagelul care

---

* Un fel de troiţe reprezentînd Răstignirea sau scena coborîrii de pe cruce, sculptate în lemn sau piatră. (N. tr.).

** In original: „au Sacre-Coeur". Adică, în terminologia catolică, cultul inimii lui Cristos considerată ca simbol *al* iubirii lui de oameni. (N.tr.).

dădea tîrcoale în preajmă; după, ca act de recunoştinţă; sau, precum la Marsilia în 1720, în momentul cînd epidemia începea să decline, ca un ultim efort de rugăciune înainte de sosirea la liman; în sfîrşit, la apogeul calamităţii[202], în acest ultim caz, procesiunea răspundea cererilor insistente ale populaţiei adresate ierarhiei reticente: ceea ce se poate verifica la Milano în 1630. De fapt, cardinalul arhiepiscop Federigo Borromeo se temea de riscurile de molipsire ce se puteau naşte în sînul unei mari adunări, de izbucnirile superstiţioase ale mulţimii şi în sfîrşit de prilejul pe care îl putea oferi această liturghie de masă activităţii otrăvitorilor[203]. La cererea municipalităţii şi a voinţei publice, a trebuit să cedeze, însă. în ziua de 11 iunie, racla unchiului său, sfîntul Carlo, a fost scoasă pe străzile Milanului.

Asemenea procesiuni frapează prin mai multe aspecte. în primul rînd, ca şi posturile decretate în ţările protestante, ele constituie ceremonii penitenţiale: o populaţie întreagă îşi mărturiseşte păcatele şi imploră iertare. Clerul canalizează şi controlează manifestaţii de ispăşire care, pe timpul Ciumei Negre, provocaseră peregrinările isterice şi sîngeroase ale flagelanţilor. Desigur, procesiunile dintre secolele XVI—XVIII comportau aşa numitele *battuti**, dar care se integrează în cadrul unui cortegiu organizat şi ierarhizat. Totuşi, caracterul făţiş penitenţial ascunde un alt aspect, mai puţin evident la prima vedere: acela de exorcism. Nu-i întîmplător faptul că defilarea sacră din 1630 în capitala lombardă „străbate toate cartierele oraşului" şi se opreşte la toate răspîntiile, căci toate cotloanele oraşului trebuie să beneficieze astfel de efluviile ocrotitoare emanate de corpul sfîntului oare cu cincizeci şi cinci de ani în urmă ostenise cu abne-

* *tn italiană:* lovituri cadenţate cu nuiele sau cu lanţuri, pe care şi le aplicau flagelanţii în timpul procesiunii. (N.tr.).

gaţie în oraşul ciumaţilor. Nu departe de Milano, la Busto-Arsizio, o procesiune, de astă dată în cinstea Fecioarei, are de asemenea loc în toiul molimii şi cronicarul ne spune că „prin cotituri şi ocolişuri" ea încinsese „foarte minuţios" localitatea, ieşind şi în afara zidurilor, acolo unde se aflau „barăcile" contagioşilor[204]. Aşadar, ritul n-are sens decît atunci cînd urmăreşte răul în totalitatea aşezărilor omeneşti. Acest rol conjuratoriu reiese şi mai limpede cu ajutorul unor exemple similare. La Marsilia, în ziua de 16 noiembrie 1720, episcopul rosteşte din înaltul clopotniţei bisericii Aocoules, spre cele patru puncte cardinale, exorcismele liturgice împotriva ciumei[205]. La Sevilla, în 1801, în timpul unei epidemii de friguri galbene, i se arată mulţimii, din înaltul Giral-dei", un fragment din „adevărata cruce", fragment care stăvilise, zice-se, ciuma din 1649[206]. Zid de apărare şi exorcism» procesiunea împotriva ciumei se leagă de străvechi rituri circumambulatorii menite să ocrotească o colectivitate împotriva puterilor şi duhurilor răufăcătoare, în secolele XVII şi XVIII, în multe oraşe şi sate din regiunea Niederlausitz, din Silezia, din Serbia, din Transilvania, din Moldova, din Ţara Românească, oamenii se apărau de molimă punînd fete goale (cîteodată şi băieţi goi) să tragă o brazdă în jurul localităţii, sau să parcurgă dănţuind traseul acestui cerc magic eare îndepărta ofensiva calamităţii[207]. Itinerarul ocrotitor al procesiunii poate fi apropiat şi de „cingătorile de ceară", oferite Fecioarei sau sfinţilor apărători de ciumă din partea municipalităţilor încolţite. în 1384, consulii[1]** din Montpellier oferă Fecioarei Măria o luminare, dînd ocol zidurilor oraşului. Această ofrandă e oferită de localităţile Amiens în 1418, Com-

---

* Turn cu secţiune pătrată, la origine minaret din epoca maură, remarcabil monument de arhitectură arabă (1171—1172). (N. tr.).

** Magistraţi municipali în sudul Franţei. (N. tr.).

piegne în 1453, Louvîers în 1468 şi 1472, Châ-lon-sur-Saone în 1494 (în cinstea sfîntului Vin-cent), Nantes în 1490, apoi în 1501 (în cinstea sfîntului Sebastian), Mantova în 1601 (în cin-stea sfîntului Rocus[208]).

Remediu pentru întregul oraş, procesiunea este o suplicaţie a întregului oraş. Nu sunt spectatori decît cei care, de nevoie, blocaţi în casele lor, privesc prin ferestrele închise. Toţi ceilalţi — clerici şi laici, magistraţi şi simpli cetăţeni, călugări şi meşteşugari din toate breslele, masa anonimă a locuitorilor — participă la liturghie, se roagă,, imploră, cîntă, se căiesc şi se vaită. Cum toate străzile trebuie stră-bătute, şi cum mulţimea e nenumărată, procesiunea durează foarte mult. Dar şi independent de aceste raţiuni concrete, o ceremonie religioasă trebuie să fie lungă. Să ne gîndim la acele *autos de je* spaniole care durau o zi întreagă şi să ne amintim ce erau zilele de post în Anglia, pe timp de ciumă, cu regim de predică neîntreruptă. In cazul unui astfel de pericol, o suplicaţie n-are nici o şansă de a fi ascultată de Cer decît cu condiţia să se prelun-gească destul, pentru a forţa atenţia şi compasiunea Judecătorului mîniat. Şi pentru ca el să vadă şi să audă mai bine jalnicul alai al oamenilor, e nevoie de cît mai multe luminări şi lumini, de tînguirile flagelanţilor şi de un soi de rugăciune *non-stop.* în cronica epidemiei din 1630, cînd descrie marea procesiune în cinstea Fecioarei, canonicul din Busto-Ar-sizio insistă asupra faptului că s-au cîntat „neîntrerupt" litaniile Măriei şi că de la începutul şi pînă la sfîrşitul ritului, clopotele bisericilor au bătut necontenit[209]. Iată-ne în inima unei religii cantitative, căreia îi descoperim aici, în situaţii-limită, motivaţiile cele mai profunde.

într-o primejdie atît de imperioasă ca a ciumei, trebuia să-ţi asiguri toate şansele şi să-1 îndupleci pe Atotputernicul mîniat, recurgînd
. la rugăciunile celor mai calificaţi intercesori.
[237] Era curentă credinţa că Măria nu se alătură

niciodată mîniei divine şi nu vrea decît să înduplece justiţia implacabilă a Fiului ei. In al său *Mortilogus,* C. Reitter o imploră în următorii termeni, în 1508: „Deschide celor oropsiţi limanul tău, o Maică! Sub aripile tale, ne ascundem fără de griji, la adăpost de neagra ciumă şi de săgeţile-i înveninate[210]." Fecioară cu mantie care ocroteşte de ciumă a figurat începînd din secolul al XlV-lea în picturile italiene, franceze, germane, etc. — o temă care s-^a perpetuat pînă în secolul al XVII-lea. Curînd însă ea s-a îmbogăţit prin adjoncţiuni, căci deseori Maria a fost reprezentată tronînd în slavă între sfinţii apărători de ciumă şi primind prin mijlocirea lor rugăciunile bolnavilor.

Sfinţii apărători de ciumă cel mai frecvent invocaţi erau sfîntul Sebastian şi sfîntul Rocus. Cele două izvoare hagiografice care au difuzat viaţa şi legenda acestuia (mort în 1327?) povestesc că Rocus (saint Roch), născut la Montpellier, apoi venit în Italia, a contractat acolo ciuma şi a fost izgonit din Piacenza. S-a refugiat într-o colibă în împrejurimile oraşului. Cîinele de vînătoare al unui senior din vecinătate începu de la o bucată de vreme să fure din mîna şi de la masa stăpînului său pîine pe care i-o ducea regulat bolnavului. Intrigat, stăpînul, numit Gothard, şi-a urmărit într-o zi cîinele şi a înţeles comportarea lui. De atunci' 1-a hrănit el însuşi pe Rocus, pînă la vindecare. In schimb, sfîntul 1-a convertit pe Gothard care s-a făcut schimnic. Întors la Montpellier, Rocus n-a mai fost recunoscut de ai săi care, socotin-du-1 spion, l-au aruncat în temniţă unde a şi murit. Atunci, temniţa s-a luminat şi temnicerul a descoperit lîngă trupul lui inscripţia lăsată de un înger: *„eris in pestis* patronns[211]*. Mai tîrziu, relicvele lui Roous au fost mutate de la Montpellier la Veneţia; de atunci, faima sfîntului a crescut cu repeziciune, ajungînd s-o depăşească pe cea a sfîntului Sebastian. Icono-

• *In latină,* cu sensul: ocrotitorul de ciumă (N.tr.) 2

grafia. Iui, fie că povestea ciclul întreg al vieţii sale — astfel, de exemplu, în biserica Confreriei Sfîntului Rocus din Lisabona, la Scuola San Rocco din Veneţia (celebrele picturi ale lui Tintoretto) şi în biserica Sfîntul Lauren-ţiu din Niirnberg —, fie că ilustra anumite episoade din legenda lui. Reprezentarea cea mai stereotipă, repetată în mii de exemplare — dovadă a ubicuităţii unei frici —, 1-a înfăţişat cu un toiag şi însoţit de cîinele său, arătîndu-şi cu degetul bubonul de pe şold. Pe lîngă sfîntul Sebastian şi sfîntul Rocus, fervoarea şi neliniştea populaţiilor au adăugat în total vreo cincizeci de sfinţi apărători de ciumă, de mai mică anvergură, veneraţi într-un loc sau altul. Totuşi, sfîntul Carlo Borromeo a dobîndit o faimă considerabilă care 1-a plasat imediat după cei mai importanţi sfinţi ocrotitori. Devotamentul său în timpul epidemiei din Milano, în 1575, şi faptul că papalitatea şi iezuiţii au încurajat cultul său, explică apelurile pe care i le-au adresat catolicii asaltaţi de ciumă.

Cu toate acestea, rugăciunile, liturghiile, legă-mintele, posturile şi procesiunile nu rezolvau totul. Dacă epidemia continua cu aceeaşi virulenţă, oamenii cădeau într-un soi de toropeală, nu mai luau măsuri de precauţie, îşi neglijau ţinuta
18 139 cu acea delăsare proprie descurajării, în mod semnificativ, D. Defoe, după ce remarcase „cu ce curaj se ducea poporul la slujbele religioase", adaugă numaidecît: „Vorbesc de timpuri anterioare momentului de deznădejde[212]". Şi apoi, epidemia declina brusc, re-demara din nou, în fine se domolea. Atunci izbucneau *Te* Deum-urile, ţîşnea bucuria zgo-motoasă şi se manifesta, chiar înainte de a fi justificată, frenezia căsătoriilor pe care le notează rînd pe rînd toţi cronicarii ciumei:

> La Marsilia, începînd din noiembrie 1720, bîntuia o adevărată „manie": „Nu mică ne-a fost mirarea să constatăm, în acea perioadă, un mare număr de căsătorii în rîndurile

populaţiei... Furia căsătoriilor era atît de mare încît se întîmpla ca unul dintre căsă-
!i toriţi, care nu contractase maladia timpului,
r?» să se însoţească firesc şi fără a-şi face vreo grijă cu altul al cărui bubon abia se închi-3 şese, ajungîndu-se astfel la multe căsnicii ciumate[213]."

Cam cu patru secole în urmă, Jean de Venette scrisese:

„Cînd epidemia, pestilenta şi mortalitatea încetară, bărbaţii şi femeile care au rămas în viaţă s-^iu căsătorit pe capete. Femeile supravieţuitoare au avut un număr nemaipomenit de copii. .. Vai! din această înnoire a lumii, lumea n-a ieşit mai bună. Căci oamenii fură după aceea şi mai hrăpăreţi şi mai avari, căci doreau să aibă mult mai mult decît înainte; mai hrăpăreţi ajungînd, îşi pierdeau tihna în discordii, intrigi, certuri şi procese[214]."

Frica fusese uitată; dar pentru cît timp?

■iTI J

rv

FRICA ŞI RĂZVRĂTIRE (1)

1. Obiectivele, limitele şi metodele anchetei

Adeseori nu atît de uoigaşe oa epidemiile dar mai frecvente, răzvrătirile de orice natură măreau prin violenţe neaşteptate timpuri pline de o grea nelinişte colectivă oare, între explozii, rămînea tăcută, şi chiar ascunsă. De pildă, Aquitania între fruntariile ei cele mai largi: Yves-Marie Bercă numără aici, în perioada 1590—1715, între 450 şi 500 de revolte populare, precizînd Gă înţelege prin acest termen formarea unei trupe înarmate reunind în rîndurile ei participanţi sosiţi din mai multe comunităţi dintr-o anumită arie şi menţiinîndu-se gata de acţiune mai mult de o zi[1]. Secolul XVIH francez — exceptând Revoluţia din 1789—1799 — a fost mai calm. Totuşi, Daniel Mornet, fă-eînd o listă — pe oare o recunoaşte incompletă — a răzmeriţelor survenite în Franţa între 1715 şi 1787, ajunge fără efort la aproximativ o sută[2]. Gecţrges Rude, la rîndul său, identifică 275 în mediul rural englez între 1735 şi 1800[3]. în consecinţă, şi cu condiţia de a nu lua expresia întocmai, putem vorbi despre o «permanenţă cotidiană a revoltei în civilizaţia Europei preindustriale[3]".

Studiul care urmează este într-adevăr, ca Şi cel al. lui G. Rude, o lumină îndreptată asu-PŢa „mulţimii în istorie", dar cu un obiectiv diferit de al istoricilor preocupaţi recent de

această temă. Nu vom reveni în mod fundamental asupra problemei controversate a luptei de clasă în răscoalele şi revoltele de odinioară. Nu vom căuta să aflăm dacă violenţa era proporţională cu distanţa socială dintre rebeli şi adversarii lor. Nu vom descrie „riturile violenţei[4]" numai de dragul de a le descrie. În schimb, întrebarea pusă în acest capitol şi în următorul este acesta: ce rol juca frica în răzvrătirile din epoca preindustrială? Răspunzînd dorinţei exprimate pe vremuri de G. Lefebvre[5], reluînd — cu eforturi înnoite şi graţie studiilor recente — lucrările lui G. Le Bon[6], am încercat aici, în afara oricărui sistem preconceput, un studiu comparativ al spaimelor de odinioară, în măsura în care duceau! la răzvrătiri. Conform acestei optici, am lăsat de o parte, ea fiind rare şi puţin reprezentative în epoca studiată, mişcările temeinic premeditate, organizate şi conduse printr-o strategie elaborată. In schimb, intră în mod legitim în cadrul spaţiului pe care ne propunem să-1 descriem revoltele populare, aşa cum le defineşte Yves-Marie Berce, „furiile tumultuare" de toate categoriile, precum şi contra-societăţile agresive — asemenea celei de la Miinster în 1535 — ale căror ambiţii şi acţiuni erau atît de utopice încît n-aveau nici o şansă de a duce la o preluare, cît de cît durabilă, a puterii. Ne vom preocupa aşadar mai ales de izbucnirile neaşteptate, de violenţele excesive, de utopiile sîngeroase şi de dezordinile imediate, şi unele şi altele putîndu-se înscrie totuşi ca o secvenţă particulară în filmul acţiunilor de opoziţie mai coerente: spre pildă, comportamentele aberante ale chiliaştilor* din Boemia în interiorul taberei taborite în 1419— 1421. Dar repetăm că aceste acţiuni coerente de împotrivire erau rare pe vremuri.

---

* „Chiliaştii" sau „milenariştii" erau sectanţi creştini care credeau că, după Judecata de apoi, cei aleşi vor rămîne pe pămînt o mie de ani, pentru a se bucura de toate plăcerile vieţii. *(N.* tr.).

Două serii de exemple vor clarifica mai bine eriteriul de selecţie ou oare am operat. La Lyon, în secolul al XVTII-lea, constatăm naşterea unei contestaţii sociale de tip modem. Ţesătorii de mătasă nu se revoltă în perioadele de foamete sau de şomaj. Mişcările lor concertate, mai ou seamă în 1744 şi 1786, se produc în perioade de muncă asigurată şi de relativă prosperitate, în timpul cărora subsistenţa lor şi a familiilor nu-i ameninţată. Prima oară împotriva unui regulament oare îi oprimă, a doua oară pentru oa negustorii să nu aibă libertatea de a impune preţurile pentru lucrul acasă, ţesătorii de mătasă se organizează, se întrunesc, hotărăsc greva. Ei nu comit nici prădăciuni, nici incendii şi nici alte violenţe în afară de înfruntările mărunte ou supraveghetorii. Totuşi, după oe şi-au redobîndit sîngele rece, autorităţile au reacţionat cu severitate[7]. Acestor contestări, conştiente de ele-însele, trebuie să le opunem, tot la Lyon în secolul al XVIII-lea, trei răscoale absolut spontane, cea numită „a măcelarilor" în 1714, sourta dar brutala „rebeliune a colegiului de medicină" în 1768, şi atacul barierelor de accize în 1789. în toate aceste trei cazuri, o mulţime adunată fără vreun scop precis, amăgită de zvonuri, le amplifică, se dedă la atacuri de persoane, jefuieşte şi devastează. Acesta era comportamentul obişnuit al mulţimilor cuprinse de mînie,, şi asupra lui vom stărui, căci frica era aici mult mai prezentă decît în acţiunea deliberată a ţesătorilor. Deosebirea între cele două tipuri de contestare colectivă poate fi aplicată la studierea zilelor tragice care au marcat în Franţa perioada 1789—1799. In 1789, atacul manufacturii *Râ~* veillon, luarea Bastiliei, Marea Frică (concomitentă unei mari varietăţi de situaţii locale în-^"ijorătoare), marşul asupra Versadlles-ului pentru a-1 aresta pe rege; în 1792, masacrele din septembrie, sunt tot atîtea mişcări esenţial impulsive, tradiţionale în motivaţiile şi desfă-[13] şurarea lor, lipsite de programare raţională,

dezvoltîndu-se brutal, stingîndu-se rapid şi fără să-şi asume viitorul în cadrul unui plan de luptă coerent. în schimb, insurecţiile din 10 august 1792 şi cele din 31 mai — 2 iunie 1793 au fost organizate şi încadrate de secţiunile pariziene hotărîte să se descotorosească de rege şi de girondini. Această analiză dezvăluie divorţul ce a separat, de-a lungul întregii Revoluţii franceze şi în ciuda cîrdăşiilor şi interferenţelor de moment, oamenii de rînd din mediul urban şi rural de burghezii de toate nivelurile, care au tras foloase din mişcările mulţimilor. De o parte, găsim iraţionalul, magicul, spaimele cele mai diverse, visul vîrstei de aur, veneraţia (repede abandonată) a „sfintei ghilotine" promovată la rangul de statuie binecu-vîntată şi plimbată pe străzi ca pe vremuri racla sfintei Genoveva; de alta, proiecte politice, simţ tactic, spirit organizatoric. Delimitarea netă dintre aceste două universuri pare să fi trecut prin proprietatea privată. Totul se petrece ca şi oum posesiunea unui minimum de securitate economică ar fi condiţia necesară a unei raţionalităţi efective a conduitei politice[8].

O anchetă istorică privind rolul fricii în răzvrătirile de odinioară întîlneşte, vrînd-ne-vrînd, dezbaterea biologică ce opune, în legătură cu agresivitatea umană, pe cei care o cred înnăscută, celor care o consideră însuşită. Există oare, cum afirmă K. Lorenz, un instinct al luptei localizat în creier, sau, dimpotrivă, împlinirea idealului biblic al lupului care mănîncă alături de miel e temporizat doar de nişte „deprinderi rele" şi frustări?

Istoricul nu-i biolog şi nu are căderea să rezolve o problemă poate greşit pusă şi, oricum, depăşind cîmpul investigării sale. în schimb, îşi poate aduce contribuţia la dezbatere demon-strînd, cu ajutorul dosarelor sale, că majoritatea răzvrătirilor din Europa secolelor XIV— XVIII erau reacţii defensive, motivate de. frica de o primejdie fie reală, fie parţial imaginară,

fie total iluzorie (dar, bineînţeles, fără a fi resimţită ca atare). Revoltele, variabile în durată şi amploare, constituiau pe atunci răspunsuri securizante la situaţii neliniştitoare. O astfel de analogie constituie evident un model ce poate fi parţial transpus în timp şi spaţiu.

într-adevăr, mişcarea studenţească ce a zguduit Franţa în 1968 poate fi explicată, credem, prin însumarea a două frici: una conjunctu-rală, cealaltă mai puţin precisă şi totodată mai profundă. Prima se raporta la viitorul imediat: crescând efectivele în universităţi, numărul celor respinşi la examene şi concursuri sporea în mod fatal. Nu întîmplător vîlvătaia s-a produs în ajunul scadenţei anului universitar. Tot mai numeroşi erau cei care realizau că nu vor avea niciodată acces la carierele visate. Cuprinşi de panică în faţa acestei perspective, din zi în zi mai evidentă, studenţii au cerut des-fiinţarea concursurilor şi a selecţiei, un control continuu al cunoştinţelor substituit „loteriei" examenului terminal, folosirea notelor în timpul lucrărilor scrise, posibilitatea de a lucra — de a elabora chiar — în echipă (ceea ce suprima tracul individual). Ei au vrut să impună profesorilor să-i sprijine mai mult, să fie mai aproape de ei, să nu se menţină între profesori şi studenţi bariera cursului *ex-ca-thedra.* Simţindu-se prost pregătiţi pentru viaţa activă şi înnoirile pe care aceasta le impune acum majorităţii contemporanilor noştri, ei doreau să fie învăţaţi să înveţe. în sfîrşit, tot atunci, au declarat că doresc cogestiunea uni-versităţilor, închipuindu-şi că pot astfel bloca mecanismele de selecţie. Aceste revendicări implicau majoritatea studenţilor, chiar şi pe cei mai puţin politizaţi; era răspunsul lor la o îngrijorare nu lipsită de temei şi pe care părinţii lor o împărtăşeau din plin.

Dar o altă frică mai difuză, nu atît de concret exprimată (de atunci, ea a căpătat tot mai multă consistenţă) se adăuga celei precedente. In întreaga lume, tinerii sunt cei dinţii care au

lansat strigătul de alarmă în faţa primejdiilor şi a materialismului inuman al dezvoltării economice oa scop In sine. Mai interesaţi decît adulţii de oeea ce va fi destinul umanităţii de tnîine şi de poimîine, ei au arătat eă civilizaţia noastră a apucat pe un drum greşit, că tehni«a şi fericirea nu sunt sinonime, că oraşele devin de nesuportat, că poluarea ameninţă să asfixieze pămîntul, că excesul de organizare şi de tehnocraţie constituie o opresiune tot mai copleşitoare. Astfel, îngrijorării provocate de perspectiva loeurilor de muncă şi a viitorului imediat, i se adăuga o frică globală şi o interogare legitimă privind devenirea umanităţii. In Franţa anului 1968, aceste două conştientizări, generatoare de panică şi de refuz, s-au produs practic în acelaşi timp.

Nu numai prin cauzele ei, dar şi prin felul eum s^a desfăşurat, contestaţia zgomotoasă din mai 1968 luminează retroactiv[9] răzvrătirile de odinioară, aşa eum le vom analiza numaidecât. Găsim într-adevăr ca numitor comun violenţa şi sărbătoarea — şi una şi alta profitînd de o relativă' vacanţă a puterii —, iconoclasmul, revanşa celor muţi, proliferarea imaginarului, izbucnirea neaşteptată ce surprinde pe toată lumea, întrunirile de o amploare imprevizibilă cu cîteva zile înainte, dezagregarea rapidă a unei mase repede obosită şi demobilizată şi, în sfîrşit, după epuizarea unei scurte epopei, o dîră *de* mit în memoria colectivă şi o frică durabilă. în rîndurile autorităţilor. „Spaima*" din 1968, ca să luăm într-unui <lin sensurile sale de odinioară un termen ee era deseori sinonim cu „emoţie" populară, a constituit aşadar reluarea unui comportament de mulţime ce regăseşte, dincolo de tacticile mun-citoreşt işi de strategia revoluţionarilor de profesie, conduitele sediţioase ale oamenilor de odinioară.

Trebuie să vorbim oare în acest caz de un „Ev mediu modern" şi să spunem eă modemi-

* In original: „etfroi" (N. tr.).

tatea secretă noi arhaisme[10]? Nu cumva e vorba mai degrabă de revelaţia că raţionalitatea — superficială — a civilizaţiei noastre a camuflat, fără să le distrugă însă, nişte reflexe colective ce nu aşteaptă deoît ocaziile prielnice pentru a răbufni iar? O dovedeşte studierea zvonurilor ce continuă să circule mai pretutindeni în oraşele noastre din secolul al XX-lea. Şi în acest domeniu, vecin eu cel precedent, e poate util să ne întoarcem din prezent spre trecut.

In 1946, colonia japoneză din insulele Hawaii a fost ferm convinsă timp de aproape un an că americanii au pierdut războiul în Asia şl că guvernul Statelor Unite se străduieşte prin toate mijloacele să camufleze adevărul[11]. înoe-pînd din 1959, numeroase oraşe din Franţa, în special Qrleans, au fost teatrul unor zvonuri insistente îndreptate împotriva proprietariloi? de magazine de îmbrăcăminte feminină. Se spunea că aceste magazine ar servi drept anticameră traficului de carne vie, persoanele vizate de aceste rumori fiind de cele mai multe ori evrei de curînd instalaţi în oraşele respective. La Dol-de-Bretagne în 1975, arestarea unui ucenic de frizer implicat într-o afacere cu stupefiante a dat naştere numaidecât unui delir colectiv: un fabricant de mobile din localitate, a cărui întreprindere cunoscuse un avînt rapid, a fost acuzat de opinia publică de faptul că ascunde droguri în picioarele meselor şi scaunelor pe care le fabrică. Băncile i-au drămuit creditul, clientela i^a întors spatele, furnizorii au aşteptat informaţii mai amănunţite înainte de a-1 aproviziona. Cei o sută douăzeoi de angajaţi ai uzinei au trebuit să iasă în stradă pentru a protesta împotriva unui zvon care, prin consecinţele sale, îi ameninţa cu şomajul[12].

Analiza sociologică întreprinsă de Edgar Morin şi echipa luLţn legătură cu evenimentele de la Orleans în lafe nu-1 poate lăsa indiferent Pe istoricul zvonurilor de odinioară. Căci zvonurî şi răzvrătiri erau aproape totdeauna le-

gate; şi cine spune zvon spune frică. Edgar Morin a arătat că un zvon local nu-i decît „stratul subţire ieşit la suprafaţă dintr-un mit care nu-i nici local, nici izolat, nici accidental"; că el răzbate din adîncurile unui subsol inconştient; că odată lansat, se manifestă ca o forţă „sălbatică", susceptibilă de o propagare stupefiantă. Suscitînd deopotrivă atracţie şi repulsie, el 'recuză verificarea faptelor, se hrăneşte din orice, iscă metastaze în multiple direcţii, se însoţeşte cu procese isterice, străbate barierele de vîrstă, de clase sociale şi de sex, grupurile feminine aoordîndu-i totuşi un credit deosebit. Trecând de la statutul „se zice" la cel de certitudine, zvonul este o acuzaţie care denunţă vinovaţi, împovăraţi de crime odioase. La sfîrşitul ciclului, contracarat prin diverse represiuni, el se destramă într-o puzderie de mini-zvonuri şi de micro-mituri, derivate şi subterane. Ceea ce nu înseamnă cîtuşi de puţin că a murit. Reintrat în umbră, el aşteaptă un nou prilej de a ieşi iar la suprafaţă, la nevoie sub altă mască;[13].

O a treia serie de anchete conduse asupra unor realităţi contemporane sau relativ recente poate, la rîndul ei, să ne ajute în cunoaşterea violenţelor colective de odinioară. Este vorba de studierea milenarismelor din cursul secolelor XIX şi XX, încordate în aşteptarea unei „zile mari" deseori dublate, ca şi pe vremuri, de credinţa mesianică într-un salvator capabil să instaureze o comunitate fericită, eventual în cuprinsul unui „pămînt din care răul lipseşte[14]". Aceste mişcări pot fi reformatoare sau cu adevărat revoluţionare şi conţinînd aşadar încărcături inegale de agresivitate; ele pot proveni din dezechilibre care apar din interior într-o societate dată, sau dintr-o dezorganizare socială provocată de factori externi; ele pot recruta adepţi la toate n^elurile sociale — cazul milenarismelor moderate — sau pot fi compuse doar din elemente provenite din pătura socială inferioară („clasa paria" de *care*

vorbea Max Weber). Oricum însă, ele revelează numitori psihologici comuni.

Cînd David Lazzaretti, în anii 1870, a creat mişcarea sa mesianică şi comunităţile sale agricole în satele din sudul Toscanei, ţăranii din această regiune — în general mici proprietari — erau traumatizaţi de tot soiul de inovaţii care zdruncinau un echilibru tradiţional. Unitatea italiană, realizată cu puţin timp în urmă, semnifica pentru ei o nouă reţea de comunicaţii, impozite deosebite de cele din trecut, un proces de comercializare a produselor agricole necunoscut pînă atunci. Cîteva recolte proaste survenite în acest context au sfîrşit prin a crea haosul şi dezorganizarea raporturilor sociale. Reacţionînd împotriva acestei situaţii, Lazzaretti a pus pe picioare, sub numele de „Societatea familiilor creştine", nişte comunităţi rurale foarte structurate. Dar a devenit din ce în ce mai agresiv faţă de Statul italian şi de Biserica oficială. Dîndu-se drept acel rege chemat de Dumnezeu să inaugureze ultima vîrstă a lumii, a pornit cu trei mii de adepţi la asaltul celui mai apropiat oraş, pentru a statornici acolo împărăţia lui Dumnezeu. A fost ucis de armată după o scurtă luptă (1878[15]).

în cursul secolelor al XlX-lea şi al XX-lea, Brazilia a asistat la naşterea unui număr mult mai mare de mişcări mesianice decît Italia. Aceasta, explică Maria-Isaura Pereira de Queiroz, deoarece mişcările mesianice, cînd izbucnesc în universul rural, constituie mecanisme care vizează reorganizarea societăţilor ţărăneşti. Cu cît structura şi organizarea acestor societăţi sunt mai fragile, cu atît sporesc şansele de apariţie a unor mişcări mesianice. Or, în mediul rural brazilian dezagregarea socială se manifesta de multă vreme în stare endemică[16]. Alt exemplu: secta creată în Statele Unite de Pather Divine imediat după criza din 1929 şi care există şi azi. Adepţii liderului negru îi aduc acestuia „banii, serviciile, gîndurile Şi dragostea lor". In schimb, în reşedinţele sau

„împărăţiile" unde locuiesc, sunt hrăniţi şi îmbrăcaţi gratuit, sau aproape. In aceste pradi-suri terestre, Father Divine le interzice credincioşilor săi să citească ziarele, să asculte radioul şi să se uite la televizor[17]. Succesul iniţial al sectei se explică prin căutarea unei securităţi economice şi totodată psihologice, într-un moment cînd consecinţele crizei din 1929 perturbau existenţa multor oameni de condiţie modestă. Faptul că această comunitate[v] mai dăinuie în Statele Unite se explică prin aceea oă exodul satelor spre oraşe şi al negrilor din sud spre nordul ţării continuă să nutrească în cei mai traumatizaţi de aceste delocalizări nevoia de a se refugia în interiorul unor structuri de primire protectoare şi totodată critice faţă de o societate care i-a abandonat. Astfel, adunîndu-se în comunităţi puternic organizate, aceşti dezmoşteniţi i se adresează unui Dumnezeu care îi va „elibera de opresiujnea dominatorilor" şi de „(segregaţia segregaţioniştilor ".

Dar cele mai sugestive concluzii antropologice ne vin fără îndoială din studiile recente privind cultul melanezian al *cargoului™.* Implantarea politică şi economică a europenilor şi activitatea misionarilor în secolele XIX şi XX au provocat în rîndul populaţiilor din Pa-pua un şoc psihologie şi un fel de punere în discuţie a identităţii lor, odată cu agravarea tensiunilor, uneori destul de violente, dintre Indigeni şi colonizatori. De aici naşterea şi recurenţa mitului *cargoului:* în ziua răzbunării şi a mîntuirii, o corabie cu aburi condusă de străbuni va aduce împilaţilor puşti şi tot soiul de alimente şi bunuri pămînteşti. Toată lumea ee pregătea să întîmpine nava-miracol într-o atmosferă plină de însufleţire. Convulsii şi tre-murături aduceau un fel de compensaţie pentru eşecurile şi frustrările comunităţii batjocorite. Nimeni nu se mai temea să violeze tabuurile morale cotidiene impuse mai mult sau mai puţin din exterior. Populaţia din Papua credea

că sosirea „corăbiei *cargo*" va inaugura începutul unei lungi perioade de fericire, triumful unei alte morale şi statornicirea egalităţii între supuşii noii împărăţii.

251

2. Sentimentul insecurităţii

Aceste analize de fapte recente sau actuale luminează retroactiv violenţele milenariste care s-au succedat în Europa occidentală din secolul al XH-lea pînă la mijlocul celui de al XVI-lea, depăşind chiar această perioadă. Cine se află în spatele notarului Tanchelm (decedat în 1115), care este un moment stăpânul An vers-ului, şi în cruciadele „săracilor" şi „ciobanaşilor" oare se pun în mişcare în repetate rînduri între 1096 şi 1320, semănînd groaza pe unde trec? Mai cu seamă, se pare, un proletariat a cărui prezenţă o trădează chiar voca-bulele „săraci" şi „ciobănaşi". Aceşti dezmoşteniţi au o dublă provenienţă. Cînd vin din oraşe, în special din Ţările de Jos, ei reprezintă, în momentul în care se dezvoltă urbanizarea şi industria textilă, o pletoră de mînă de lucru, constant ameninţată de şomaj şi de foame. Cînd vin din mediul rural, îi ghicim împinşi la mizerie prin rarefierea pămînturi-lor exploatabile, constrînşi să devină zilaşi şi

cîteodată cerşetori. Astfel, structurile pe cale de a se naşte ale unei economii mai deschise decît cea din epoca feudală încep să respingă — şi vor respinge din sînul lor de-a lungul cîtorva secole ■— pe oropsiţii care nu s-au integrat nici în oraşul în dezvoltare, nici în universul rural, nişte oameni aşadar fără statut, disponibili pentru toate visele, toate violenţele, toate revanşele propuse lor de tot soiul de profeţi. Îngroşate cu soldaţi vagabonzi, clerici dubioşi, nobili scăpătaţi şi criminali de toate tepele, adunaţi în spatele diverşilor mîn-tuitori care se pretind uneori purtătorii unei

* *In original:* „pastoureaux". (N. tr.).

scrisori cereşti, ei proelamă sosirea iminentă a unor vremuri de egalitate, îi măcelăresc pe evreii „duşmani ai creştinilor şi lipitori", vor prin forţă să readucă Biserica la sărăcia ei dintîi.

Ceea oe este adevărat ou privire la cruciadele populare e tot atît de adevărat şi cu privire la grupurile de flagelanţi, cel puţin atunci dnd în 1349, mai ales în Germania şi în Ţările de Jos, mişcarea lor înclină spre „căutarea unui *millenium* militant şi sangvinar". Din momentul acela ei sunt încredinţaţi că violenţele lor purificatoare şi moartea nelegiuiţilor vor avea «a deznodământ cei o mie de ani de fericire făgăduiţi de Apocaiipsă. Această radicalizare ideologică se explică prin modificări sociale în sînul organizaţiilor lor. Este într-adevăr momentul dezertării nobililor şi a burghezilor. Meşteşugarilor şi ţăranilor care rămîn în mişcare li se alătură, din ce în ce mai numeroşi, tot soiul de haimanale, tîlhâri şi clerici nesupuşi Bisericii care dau grupurilor de flagelanţi o coloratură tot mai accentuată de contra-soeietate agresivă. Acelaşi fenomen apare şi mai limpede în timpul războiului husit (1419— 1434).

Predioaţia lui Jan Hus este esenţial religioasă: abuzurile Bisericii îl revoltă; el refuză indulgenţele pentru nişte pseudocrueiade; ar vrea preoţi demni şi săraci, abolirea ierarhiei ecleziastice din timpul său, împărtăşania sub ambele specii*, Biblia oferită tuturor (drept care a şi întreprins traducerea ei în cehă)[19]. Totuşi, la sfîrşitul vieţii, predicând printre ţăranîi din Boemia meridională, Hus devine mai ve-

* Aşa numita *comuniune „sub utraque specie" (Lat.)* sau *comuniunea ecleziastică,* cu pîine şi vin, spre deosebire de cea laică, numai cu pîine, *specie* în sensul vechi şi religios însemnînd aparenţa sensibilă a lucrurilor. E vorba de trupul şi sîngele lui Cris-tos după transsubstanţiere. împărtăşania sub una sau ambele specii a fost obiect de controversă teologică ţi socială (N. tr).

hement împotriva abuzurilor sociale şi împotriva lui Anticrist şi a servitorilor săi —■ a se înţelege Biserica ierarhică. Ars pe rug la Konstanz în 1415 oa eretic (refuzase printre altele să subscrie la condamnarea lui[1] Wyislif), el ajunge erou naţional. Or, indignarea stîrnită de moartea lui, şi de cea a prietenului său Ieronim din Praga*, se răspîndeşte în rîndurile unei populaţii de multă vreme îngrijorată din raţiuni economice. Devaluările monetare şi creşterea preţurilor slăbesc modesta putere de cumpărare a nevoiaşilor. Exploatarea lumii ţărăneşti sporeşte prin dublul joo al corvezilor senioriale, mai împovărătoare decît în trecut, şi a fiscalităţii pontificale mai riguroase. Ţăranii cei mai săraci se îndreaptă spre oraşe, în special ia Pragia, care în jurul anilor 1400 atinge cifra de 35.000 de locuitori. Dintre aceştia, cam 40% erau săraci. Oferta de angajare pe şantiere, ca cel al catedralei, dovedindu-se insuficientă, munioipalitatea vinde cu miile diversele obiecte pe care au trebuit să le amaneteze mulţi pra-ghezi năpăstuiţi pentru a face rost de banii tre-buincioşi subzistenţei lor[20]. Cine va descrie rolul datoriilor în spaimele sărăcimii[21]?

Totuşi, războiul husit nu-i un simplu episod al luptei de clasă. Dintre *cele* „Patru articole" din 1420, care defineso opoziţia faţă de Roma şi de regele Sigismund, unul singur are incidenţe sociale: cererea de secularizare a bunurilor Biserieii. Celelalte trei cer libertatea de a predica, împărtăşania sub ambele specii şi pedepsirea păcatelor mortale de către autorităţile civile. Există aşadar şi nobili şi burghezi hu-siţi — „calixtinii**", astfel numiţi din cauza revendicării „potirului" pentru laici: aceştia sunt nişte moderaţi, nişte reformişti care vor ajunge

* Ieronim **din Praga** (n. 1375), prietenul şi discipolul lui Hus, a fost ars pe rug la 30 mai 1416. (N. tr.).

ic3 " Ramură a **buşiţilor** care pretindea» şi pentru laici împărtăşania **sub** ambele specii. (N. tr.).

să se înţeleagă pînă la urmă cu Consiliul din Basel* şi cu Sigismund. Dar, alături de ei s-au ivit radicalii care provin de cele mai multe ori din rîndurile sărăcimii şi ale dezrădăcinaţilor şi au tendinţa să îmbrăţişeze milenaris-mul. Şi de astă dată, insecuritatea economică şi psihologică pe de o parte,, speranţe apocaliptice pe de alta, se leagă. In 1419 s-a format această aripă husită radicală, alcătuită din ţărani săraci, argaţi, lucrători salariaţi, gentilomi şi burghezi sărăciţi, predicatori itineranţi. Ei se adună la ţară în ample pelerinaje şi încearcă să facă joncţiunea ou sărăeimea din Praga. Dar capitala va rămîne în cele din urmă în mîinile moderaţilor şi va respinge elementele sale cele mai recalcitrante. In sehimb, în Boemia meridională şi occidentală erezia populară se statorniceşte temeinic în cinci oraşe „alese de Dumnezeu". Acolo, în momentul — apropiat — cînd se va termina domnia lui Anticrist, va coborî şi Isus pe pămînt. Ineepmd din 1420, radicalii încep să ridice pe colina pe care se înălţa castelul HradiSte fortăreaţa revoluţionară a Tâborului ce va deveni treptat un oraş. Cei care clădesc febril primele case şi meterezele sunt mai ales iobagi, ţărani, argaţi. Locuitorii satelor vecine şi-au ars propriile case, tăind astfel toate punţile în urma lor, pentru a veni să aştepte în cetatea sfîntă întoarcerea lui Cristos-rege. Anii 1420—1421 marchează etapa chiliastă a revoluţiei taborite. Aproximativ cincizeci de preoţi, miei predicatori nevoiaşi, constituie atunci elita la putere în noul Ierusalim, spre care se scurg obidiţii din Germania, Austria, Slovacia şi Polonia. La Tâbor, deosebirea dintre clerici şi laici a dispărut; Biserica nu mai este o instituţie; credinţa

* Celebru conciliu ecumenic care a avut loc la Basel de la 3 martie 1431 pînă în mai 1443 şi confirmat la Florenţa (1444 —1449), pentru a opera o reformă radicală a Bisericii, a încheia schisma hu-sită şi a reuni biserica de rit latin cu cea greco-or-todoxă. (N. tr.).

în prezenţa reală* în euharistie este respinsă, iar credinţa în purgatoriu, sacramentele, rugăciunea eătre sfinţi şi pelerinajele abandonate. Proprietatea privată este abolită, odată cu dijmele şi impunerile senioriale. Se prezicea în acelaşi timp apropiatul început al celor o mie de ani de fericire. Atunci „calicii nu vor mai fi împilaţi, nobilii vor fi arşi, precum paiele pe jar... toate cislele şi birurile vor fi abolite, nimeni nu-şi va sili aproapele să facă ceva anume, eăei toţi vor fi egali şi fraţi[23]". Chiar la Tăbor, apoi pretutindeni unde vor apare taboriţii, toate durerile omeneşti vor pieri, femeile vor naşte fără dureri. Venirea în Boemia a milenariştilor originari din nordul Franţei („picarzi") sau din Ţările de Jos („begharzi* sau fraţi *ai* Liberului Spirit) a contribuit desigur la întărirea chiliasmului celor mai radicali taboriţi, dintre care unii au îmbrăţişat ada-mismul, oelebrînd „sărbători ale iubirii", prae-ticînd nudismul ritual şi predicînd emanciparea sexuală.

Totuşi, căpetenia militară a taboriţilor. Jan Zizka, cavalerul chior, nu era chiliast şi ţinea la potir. Consîderînd că nebuniile milenariste slăbesc tabăra revoltaţilor, el i-a urmărit pe adamiţi şi a poruncit arderea lor pe rug. Din momentul acela, sub comanda lui 2lizka, iar după moartea lui (1424) sub aceea a preotului Procopie oel Mare, taboriţii au revenit cu pi-oioarele pe pămînt şi au reintrodus în rîndurile lor o oarecare ierarhie. Tâborul a devenit un oraş, eu un număr crescînd de meşteşuguri. In orice caz, în această republică democratică, ţăranii şi săracii puteau participa efectiv la viaţa politică şi religioasă: motiv în virtutea căruia, în contextul epocii, această republică era sortită morţii. Taboriţii au fost învinşi în 1434 la Lapany de husiţii moderaţi în coaliţie cu eatoli-

* *Prezenţa reală:* credinţa că Isus Cristos e cu adevărat prezenţ sub ambele specii în euharistie. [5] (N.tr.).

cii; cu toate acestea, rezistenţa lor s-a prelungit pînă în 1452.

Legătura dintre milenarism şi insesuritatea economică — şi psihologică deci — se regăseşte, la un secol după chiliasmul taborit, în motivaţiile şi acţiunea Ligii celor aleşi eare, sub impulsul lui Manzer, a intervenit în 1525 în revolta ţăranilor germani. Deşi ociată cu înfrîngerea lui Miinzer a fost înirîntă si revolta ţăranilor, căci au luptat împreună, nu trebuie să confundăm revendiGările moderate ale unora cu programul incendiar al celuilalt[24]. Principalele teatre ale revoltei au fost Alsacia, Germania de Vest şi de Sud, unde Miinzer n-a exercitat, se pare, nici o influenţă. Pe de altă parte, „mocofanii", în ciuda acestei porecle peiorative, nu constituiau o masă mizerabilă oare s-ar fi ridicat într-un elan disperat, brutal şi nesăbuit. Ei au fost călăuziţi de numeroşi primari care dispuneau de o anumită experienţă administrativă şi de preoţi cîştigaţi de noile idei[25]. Cele douăsprezece puncte majore din programul lor nu erau utopice. Ei eereau dreptul pentru comunităţi de a-şi alege şi destitui pastorii,, reducerea sau suprimarea dijmelor, a taxelor şi a corvezilor, restabilirea străvechilor datini de judecată, libertatea de a vina, de a pescui şi de a folosi islazurile. In realitate, o pătură socială a cărei poziţie economică se ameliorase în timpul perioadei precedente, era îngrijorată acum de creşterea principatelor cu regim absolutist din interiorul imperiului. Această ascensiune a statelor semnifica pentru majoritatea ţăranilor noi taxe, înlocuirea cutumelor prin introducerea dreptului roman şi ingerenţa crescîndă a administraţiei centrale în afacerile locale.

Unele curente milenariiste, răspândite în special din Boemia, interferează însă această revoltă; iar propagatorii ei au fost aceleaşi elemente fragile din punct de vedere social şi psihologic pe care le-am întîlnit în cruciadele „ciobănaşilor", în cetele flagelanţilor şi în me- 256

diile extremiste de la Tăbor. Era *lumpenpro-letariatul* despre care a vorbit Engels. Acesta aduna, scrie el, „elemente declasate din vechea societate feudală şi corporatistă şi elemente proletare încă nedezvoltate, abia embrionare, ale societăţii burgheze în formare[26]". Intre 1500 şi 1520, în regiunea renană au izbucnit diverse răzmeriţe cunoscute sub numele colectiv de *Bundschuh* (opincă) care au adunat în primul rînd ţărani, desigur, dar şi săraci din oraşe, cerşetori, mercenari vaganţi... Or *Bund-schuh-ul* viza o revoluţie radicală inspirată de visele apocaliptice pe care le aflăm într-o *Carte cu o sută de capitole* scrisă la începutul secolului al XVI-lea de un revoluţionar din regiunea Rinului de sus: odată învinse oştirile lui Anticrist şi eliminaţi blasfematorii, justiţia va domni pe pămînt şi toţi oamenii vor fi fraţi şi egali. Speranţele *Bundschuh-ului* se păstrau vii în momentul cînd a izbucnit războiul ţăranilor din 1524, aceştia punînd ca emblemă pe drapelele lor chiar opinca. Pe de altă parte, Turingia şi sudul Saxoniei, unde s-a situat acţiunea lui Miinzer, erau străbătute de multe tulburări milenariste explicabile atît prin ve-cinătatea Boemiei, cît şi prin prezenţa minelor de argint şi de cupru de la Zwickau şi Mans-feld. Valuri de muncitori se îndreptau spre aceste mine, unde excedentul mîinii de lucru era cronic. în afară de asta, se pare că în acel moment industria textilă din aceste regiuni era in criză. Frecventîndu-i pe ţesătorii din Zwik-kau, s-a convertit la chiliasmul revoluţionar şi Thomas Miinzer, un preot versat în Seriptură, care la început îl urmase pe Luther. Sfîrşitul lumii stricate e aproape, spunea el, aleşii trebuie să se sumeţească pentru a-1 doborî pe Anticrist şi pe duşmanii lui Dumnezeu. „Fiecare e dator să smulgă buruienile din via Domnu-lui... (Or) îngerii care îşi ascut secerile pentru această menire nu sunt deeît servitorii nestrămutaţi ai Domnului... căci răii n-au nici [7] un drept să trăiască, fără decît cu îngăduinţa

celor aleşi[27]". Odată cu nimicirea duşmanilor lud Dumnezeu, vor putea înoepe şi cei o mie de ani de fericire şi egalitate. Astfel ţăranii revoltaţi din Turingia, oare nu putuseră obţine garanţia lui Luther, s-au bucurat de sprijinul lui! Munzer. Acesta li s^a alăturat împreună cu cei mai fanatici discipoli ai săi. Au fost înfrînţi cu toţii în ziua de 15 mai 1525, la Frankenhausen. Zece zile mai tîrziu, Miinzer a fost decapitat.

Cea mai violentă explozie milenaristă din secolul al XVI-lea — şi de asemenea cea mai concludentă pentru noi — este aceea care a triumfat pentru un moment la Miinster, în 1534—1535. Rolul jucat în cursul acestei tragedii de elementele cele mai „delooalizate" ale societăţii timpului apare aici în plină lumină, în acest oraş episcopal, ghildele au preluat puterea în 1532, l-au izgonit pe episcop şi au instituit Reforma luterană. In acelaşi timp însă, o tulburare anabaptistă întreţinută de profeţiile despre *millenium* se dezvolta în Ţările de Jos şi în Westfalia. Această propagandă izbîndea mai cu seamă printre nevoiaşii şi dezrădăcinaţii de toate categoriile. Izgoniţi de pretutindeni, anabaptiştii s-au revărsat a-supra Munsterului.

> „Astîfel sosiră, scrie un contemporan, olandezi, frizoni* şi mişei de toate obîrşiile cară nu se statorniciseră pe niciunde: au pătruns în Miinster şi s-au încîrdăşit a-colo". Alte documente concordă în această privinţă vorbind despre „băjenarii, surghiuniţii, ucigaşii şi oamenii care, după ce au tocat averea părintească, nu mai erau în stare să agonisească nimio prin propria lor iscusinţă[28] . . ."

Nimic n-ar putea sublinia mai bine legătura dintre milenarismul revoluţionar şi populaţia marginală, urbană sau rurală. In februarie

* Originari din Frieslanda (N. tr.).

1534, anabaptiştii conduşi de doi neerlandezi, Jan Mattys şi Jan Beukels (Jan van Leyden) au pus stăpînire pe primărie şi pe conducerea cetăţii în care, timp de mai bine de un an, delirul profetic a devenit realitate cotidiană, în toiul unui viscol, catolicii şi luteranii au fost izgoniţi ca „necredincioşi". Restul populaţiei s-a rebotezat. Toate contractele, toate poliţele au fost arse. S-au constituit depozite de îmbrăcăminte, aşternut de pat, mobilier, articole de fierărie şi alimente girate de şapte „diaconi". Proprietatea privată asupra banilor a f«st abolită. Locuinţele au fost rechiziţionate pentru numeroşii imigranţi. Toate cărţile au fost proscrise, în afară de Biblie, şi au fost arse la un foc sărbătoresc în faţa catedralei: revanşa unei culturi orale asupra unei culturi scrise considerată opresivă.

începând din februarie 1534, episcopul de Miinster începuse ostilităţile împotriva oraşului rebel şi adunase trupe în vederea unui a-sediu, ceea oe n-a făcut decît să întărite exaltarea şi să sporească totodată tensiunea din cetate şi teroarea pe care au instaurat-o acolo noii săi conducători. Jan Mattys fiind ucis în cursul unei ieşiri, Jan van Leyden, un bastard care fusese întîi ucenic de croitor, apoi negustor fără clientelă, a ajuns conducătorul „noului Ierusalim". Noua legislaţie asupra mun-cii i-a transformat pe meşteşugari în salariaţi publici; poligamia biblică a fost instaurată (în beneficiul exclusiv al bărbaţilor) şi, în timp ce oraşul respingea trupele episcopului, Jan van Leyden s-a proclamat rege. înveşmîntat în hlamide somptuoase, s-a înconjurat de o a-devărată curte, impunând însă masei o riguroasă austeritate. Garda lui era alcătuită din imigranţi. Orice opoziţie se sancţiona cu moartea. Populaţiei i se spunea fără încetare că vremea tribulaţiilor se apropie de sfîrşit. Cristos se va întoarce şi-^şi va statornici împărăţia la Munster. Din această împărăţie, po-[9] Porul ales va porni, înarmat cu spada drep-

taţii, să întindă imperiul lui Dumnezeu pînă la marginile pămîntului. Dar, în noaptea de 24 iunie 1535, asediatorii au lansat un atac prin surprindere şi au pus stăpânire pe oraşul vlăguit. Toate căpeteniile anabaptiste au fost masacrate.

Ideologia milenaristă, în special în versiunea ei violentă, era un răspuns radical secu-rizant la spaima oamenilor care se simţeau respinşi de societate şi trăiau cu frica de a pierde orice identitate. De aceea căutau să se refugieze în imaginar: ceea ce le îngăduiau visele apocaliptice cărora cistercianul calabrez Gioacchino del Fiore (m. 1202) le dăduse un nou avînt. Om al păcii, acest călugăr cucer-nic prorocise (pentru 1260) începutul unei e-poci a Spiritului, în cursul căreia omenirea, guvernată de acum înainte de călugări, se va converti la sărăcia evanghelică. Luînd însă în aceiaşi timp o coloratură revoluţionară şi an-ţiasoetică, această profeţie a devenit în spiritul chiliaştilor agresivi vestirea unei noi e-poci de aur, cu totul opusă celei în care îi obliga să trăiască o societate odioasă. Atunci nu vor mai exista nici serbie, nici impozite, nici silnicii,' nici proprietate privată, nici întristare, nici dureri. Un univers de mizerie şi de injustiţie se va metamorfoza, e drept cu preţul unei etape tragice prin care va trebui să treacă, într-o lume a feriGirii. Acest mit al reîntoarcerii la un paradis terestru constituia o securizare în măsura în care extrăgea din Scriptură o dublă garanţie: nu numai că era prevestit într-un viitor apropiat, dar existase îndeaievea în momentul creaţiunii. în aşteptarea apropiatelor scadenţe apocaliptice, era, desigur, o datorie să nu rămîi pasiv. *Aleşii* trebuiau să grăbească ceasul răsturnării celei mari şi să faciliteze venirea *milenium-ului,* sfărmînd obstacolele care se mai împotriveau biruinţei sale: şi aceasta distrugînd puterea bogătaşilor şi a Bisericii, ar-zînd castele şi mănăstiri, nimicind imagini. Asu-mîndu-şi această misiune răzbunătoare şi a- 26"

ceasta operă de purificare, indivizi care, izolaţi, nu erau decît nişte paria, se simţeau de acum înainte investiţi cu o forţă invincibilă. Convinşi că alcătuiesc o elită de *sfinţi,* comunităţi paracletice*, mici insule de dreptate în sinul lumii corupte, ei nu mai puteau admite nici amînări, nici discuţii. Certitudinea şi intransigenţa lor deveneau tăioase ca un ascuţiş de spadă, mai ales cînd se găseau la adăpostul meterezelor unui oraş sfînt — *Tâhor* sau Miinster. Pentru cei care se sume-ţeau în calea lor, singura făgăduinţă era moartea. *Ei* erau cei drepţi; ceilalţi, nişte păcătoşi; iar ceasul pedepsei duşmanilor lui Dumnezeu sunase. Această securizare ideologică era dublată de ascultarea, de asemenea securizantă, acordată unui şef care căpăta figură de salvator şi de mesia — Tanchelm, Miinzer, sau Jan van Leyden. Creditat cu puteri miraculoase, el era tatăl şi cîteodată chiar rege, cu tot caracterul sacral pe care îl comporta odinioară acest titlu. Credincioşii săi, care ei înşişi trăiau în sărăcie, acceptau atunci să-1 vadă îmbrăcat somptuos, înconjurat de o curte şi un ceremonial monarhic, aşa cum s-a întîmplat la Miinster mai cu seamă. JVu vedeau în acest contrast nici o contradicţie: nu se cuvine oare cinstire şi slavă celui care, ca prin minune, avea să transforme faţa pămîntului şi să-şi călăuzească micul popor ales la cucerirea universului? De aceea nici nu se gîndeau la raportul de forţe derizoriu dintre militanţii *millenium-ului* şi nenumăraţii lor inamici. Dumnezeu lupta alături de slujitorii săi. Apoi, brusc, la Franken-hausen, în ziua de 15 mai 1525, sau la Miinster, în ziua de 24 iunie 1535, s-a produs dezmeticirea, ciocnirea cu o realitate care îşi păstrase consistenţa şi duritatea. A urmat debandada. Dar asta n-a ucis mitul.

• 4 * De la *Paraclet,* consolatorul, nume afectat Sffn-11 tului Duh. *(N.* tr.).

Milenarismele revoluţionare nu constituie decît o serie de cazuri-limită, îngăduindu-ne să observăm cu o lupă măritoare o relaţie mai generală între marginali şi violenţele colective de odinioară. Căci în multe răzvrătiri intrau în scenă, în urma căpeteniilor, oare erau deseori meşteşugari, inşi prost asimilaţi de societate. Tulburările urbane dintre secolele XIV şi XVIII, şi mai ales cele care au marcat la Paris începuturile Revoluţiei franceze, ar fi fost mai puţine la număr şi mai puţin sîngeroase dacă n-ar fi fost prezenţa în oraşe a unei însemnate populaţii flotante în căutare de pîine şi de lucru. Aceste fiinţe „delocalizate[29]", care nu aveau nimic de pierdut, doreau fără îndoială în adîncul lor un statut social graţie căruia n-ar mai fi fost nişte abandonaţi. Şi orice ocazie era binevenită pentru a se răzbuna pentru această frustrare.

Raportul dintre revolte şi sentimentul insecurităţii poate fi pus în lumină şi printr-o nouă apropiere ce va scoate acum la iveală o legătură frecventă între violenţele colective şi aprehensiunea rău definită pe care o provoacă o vacanţă a puterii — o aprehensiune ce poate cîş-tiga în acest caz persoane altminteri integrate normal în societate. în vidul creat de dispariţia autorităţii se cuibăresc tot soiul de temeri care trimit la tot atîţia duşmani reali sau imaginari. Să luăm drept prim exemplu, în 1358, tulburările revoluţionare de la Paris şi Jacqueria. în arierplanul psihologic al acestor mişcări, descoperim haosul provocat de înfrîngerea de la Poitiers (13 septembrie 1356).

„Din care pricină, scrie Froissart, măreţul regat fu crunt slăbit şi-n neagră sărăcie şi îndurerare căzu . . . Dacă regatul Engliterei şi englezii cu aliaţii lor se bucurară de prinderea regelui loan al Franţei, regatul Franţei fu crunt tulburat şi mîniat pe bună dreptate, căci mare a fost mîhnirea ce a îngrijorat oameni de tot felul. Şi simţit-au atunci 262

înţelepţii regatului că mare nenorocire va purcede dintr-asta; căci regele, seniorii lui şi toată floarea cavalerilor Franţei pieriseră ori căzuseră prinşi, iar cei trei copii ai regelui care se întorsese, Garol, Ludovic şi Ioan, erau prea nevîrstnici şi cruzi la minto; nu-i ţineau puterile şi niciunul dintre numiţii copii nu vroia să ia cîrma numitului regat.

Toţi cavalerii şi scutierii care se întorseseră din bătălie erau atît de urîţi şi de ponegriţi de locuitorii din tîrguri, încît nu-i trăgea inima să se îndrepte către oraşele mari[30]."

Ioan cel Bun captiv, vlăstarii regali prea tineri pentru a guverna, cei mai viteji cavaleri ucişi sau prinşi: iată brusc vidul în existenţa cotidiană a fiecăruia, prăbuşirea ocrotirilor obişnuite, îngrijoraţi de această stare, rurali şi citadini deopotrivă simt că trebuie să-şi ia ei înşişi soarta în mîini şi în primul rînd să-i pedepsească pe răii sfetnici ai suveranului, precum şi pe atîţia nobili care, în loc să moară la Poitiers, au fugit sau au trădat. Ce poate fi mai îndreptăţit decît să le arzi castelele şi să-ţi aminteşti de resentimentele îndelung acumulate împotriva tiraniei lor[31].

Legătura cronologică, dacă nu constantă cel puţin frecventă, dintre vacanţa puterii si răzvrătiri reiese evident dintr-o listă oricît de sumară. Moartea lui Carol al V-lea în 1380 şi urcarea pe tron a lui Carol al Vl-lea, care nu avea decît doisprezece ani, au fost numaidecît urmate de tulburări urbane, cele mai importante izbucnind în 1382 la Rouen („La harelle") şi la Paris „răscoala maillotinilor*[32]"). Domnia regelui dement — şi ca atare incapabil să guverneze — a fost marcată la Paris şi de mişcarea cabochiană** (1413). Marea revoltă a ţă-

* De la „maillet", ciocan de lemn cu două capete cu care s-au înarmat răsculaţii parizieni. (N. tr.).

** Răscoala a fost condusă de casapul Simonet Caboche, de unde şi numele. (N. tr.).

rănilor englezi s-a produs la numai patru ani de la moartea lui Eduard al III-lea, care s-a stins în 1377, după o domnie de peste cincizeci de ani. Fiul său, Prinţul Negru, îl precedase în mormînt cu cîteva luni; i-a urmat aşadar nepotul său Richard. Era în vîrsta de numai patrusprezece ani cînd „acei oameni nărăviţi în rele — ţăranii — începură a se sumeţire . . . precum Lucifer împotriva Domnului Dumnezeu[33]". Revolta din Boemia a coincis cu moartea regelui Vâclav al IV-lea (1419); războaiele religioase din Franţa cu vacanţa aproape permanentă a puterii care a început după decesul neaşteptat a lui Henric al Il-lea şi a culminat cu asasinarea lui Henric al III-lea. Neliniştea din timpul domniei acestuia a fost întreţinută continuu de faptul că n-a avut descendenţi. Dimpotrivă, abjurarea lui Henric al IV-lea a produs un şoc psihologic salutar: Franţa a dobîndit sentimentul că are din nou un adevărat rege. Cît priveşte Fronda, ea s-a produs în timpul unei regenţe.

Fără îndoială că la începutul Revoluţiei franceze s-au făcut mai clar simţite efectele psihologice perturbatoare ale unui vid politia Să reluăm pe scurt filmul evenimentelor. în mai 1789, statele generale se întrunesc la convocarea lui Ludovic al XVl-lea. Dar, la 19 iunie, regele suspendă şedinţele lor, iar la 23, le pune în vedere să nu mai delibereze decît separat. La 27, revine asupra deciziei sale şi acceptă să le considere de acum înainte ca Adunare naţională. în realitate, nu-i decît un tertip întrucît îşi mobilizează între timp trupele, iar la 11 iulie îl destituie pe Necker. Şase zile mai tîrziu, îl recheamă, trăgînd cuvenitele învăţăminte din evenimentele de la Paris. Trupele se întorc în cazărmi, spre marea îngrijorare a clasei avute. La 4 august, Adunarea votează suprimarea (teoretică) a drepturilor feudale. Condus la Paris pe 6 octombrie de mulţimea înfierbîntată, regele acceptă atunci faimoasele decrete. Pe de altă parte,

în timpul acestor zece luni fierbinţi, oscilînd între mari speranţe şi puternice temeri, francezii au asistat la dezagregarea armatei, la fuga celor mai de vază nobili, la înlocuirea autorităţilor locale paralizate cu noile municipalităţi puse pe picioare în mare pripă. Armătura statală a Vechiului Regim s-a descompus; la aceasta se adăuga ameninţarea falimentului. De unde şi un sentiment profund de insecuritate într-o ţară care se credea deschis-ă briganzilor, comploturilor, armatelor străine. Trebuiau inventate de urgenţă mijloacele unei autoapărări şi înlăturaţi numeroşii duşmani ale căror acţiuni erau de temut. Acesta a fost climatul care a permis înmulţirea şi răspîndirea spaimelor locale cunoscute sub numele de Marea Frică[34]. Am putea întări demonstraţia şi cu exemple mai recente. Numeroasele tulburări cunoscute de Franţa în 1848 se explică prin conjuncţiunea unei agresiuni fiscale (impozitul de 45 de centime*) cu vacanţa legitimităţii (guvemămîntul unei adunări provizorii[35]). Vidul puterii este un fenomen ambiguu. El lasă frîu liber unor forţe ce rămîneau comprimate atîta vreme cît autoritatea era fermă. El deschide o perioadă de permisivitate ce dă acces la speranţă, la libertate, la licenţă şi la sărbătoare. Prin urmare, el mai secretă şi altceva decît frica: eliberează şi contrariul acesteia. Cum să negi totuşi încărcătura de nelinişte pe care o conţine? El creează o ameţeală; este ruptură cu o continuitate, aşadar cu sentimentul de securitate. Este purtătorul unui viitor nesigur care va fi poate mai bun sau poate mai rău decît trecutul. Este generator de anxietate şi de nervozitate oare pot duce uşor la tulburări violente.

* Este v°rba de aşa **numitele *centime adiţionale*** [265] **care se adăugau la impozitul de bază. (N. tr.).**

3. Frici mai precise

Sentimentul de insecuritate, cel puţin în formele descrise mai sus, era deseori mai mult trăit decît conştient. In schimb, anumite frid mai precise şi care, uneori, nu aveau nimio imaginar au precedat adeseori revoltele. Ridi-cîndu-se în repetate rînduri împotriva spaniolilor, începînd din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVHI-lea (şi mult mai frecvent decît ne-a lăsat multă vreme să ghicim istoriografia oficială), indienii din Mexic şi din Peru se simţeau ameninţaţi în identitatea lor cea mai profundă de cultura cueeritoiilor şi mai ales de botezul, catehismul şi liturghiile misionarilor europeni. De unde băjenirile lor repetate în zonele muntoase, atacurile neaşteptate împotriva satelor de colonizare şi Greştinare, violenţele în cursul rebeliunilor împotriva călugărilor, a bisericilor, a clopotelor, a imaginilor creştine, etc. In Peru şi în Mexicul secolului al XVI-lea, aceste insurecţii au luat uneori o coloratură milenaristă foarte revelatoare pentru a ilustra şocul dintre două Gulturi: într-o primă fază, Dumnezeul creştinilor îi învinsese pe zeii locali şi spaniolii pe indieni. Dar „acum lumea îşi împlinea întoarcerea. Dumnezeu şi spaniolii vor fi, de astă dată, înfrânţi şi toţi spaniolii ucişi, oraşele lor înghiţite şi marea tare să se umfle oa să-i înece şi să şteargă amintirea lor[36]". Iată acum în Mexic, în plin seeol XX, o situaţie aparent răsturnată când, de astă dată, victima persecuţiei este catolicismul. In satele din centrul ţării el a fost întărit la sfîrşitul secolului al XlX-lea printr-o reînnoire a pre-dicaţiei şi a devenit substanţa însăşi a conştiinţei populare într-un moment cînd anticlericalii din marile oraşe — birocraţi, burghezi şi mi-litari — vor să distrugă clerul, Biserica şi credinţa. Şi de astă dată e vorba tot de o luptă între două culturi. în anii 1920, un deputat, «are exprimă foarte grăitor radicalismul anti-

religios pe atunci la putere, nu se sfieşte să afirme:

„.. . Trebuie să pătrundem în familii^ să sfă-rîmăm statuile şi chipurile sfinţilor, să pulverizăm mătăniile, să desprindem crucifixurile, să confiscăm rugăciunile de nouă zile* şi alte chestii deastea, să baricadăm porţile împotriva preotului, să suprimăm libertatea de asociere pentru ca nimeni să nu meargă la biserică să se întîlnească cu popii, să suprimăm libertatea presei ca să împiedicăm publicitatea clericală, să distrugem libertatea religioasă şi, în sfîrşit, în această orgie de intoleranţă satisfăcută, să proclamăm o lege cu un articol unio: în Republică, nu vor beneficia de garanţii decît cei care gîndesc ca noi[37]."

In logica unui astfel de program, preşedintele Calles (1924—1928) decide în 1926 închiderea bisericilor şi expulzarea preoţilor. Timp de eihci luni, cei mai zeloşi catolici mexicani — cu precădere ţărani — încearcă, prin penitenţe şi rugăciuni, să înduplece Cerul să înmoaie inima noului faraon. Dar ea rămîne împietrită. Atunci, ameninţaţi să-şi piardă sufletul şi în ciuda îndemnurilor la prudenţă din partea ierarhiei şi a Vaticanului, *los cristeras* se răscoală, apoi se organizează şi, timp de trei ani, ţin piept trupelor guvernamentale.

In mod inevitabil, aceste frici legitime în faţa unor primejdii mai mult decît reale s-au dublat cu spaimele suscitate de imaginaţia colectivă. In sînul populaţiilor indigene din centrul Perului, în jurul anilor 1560, s-a răspîndit zvonul că albii au venit în America anume ca să-i ucidă pe indieni, a căror grăsime o foloseso ca medicament. Drept urmare, indienii fugeau de orice contact cu spaniolii şi refuzau să-i slujească[38]. Vrăjitorii tarahumarilor din

In original „neuvaines" (plural), aote de devoţiune practicate consecutiv timp de nouă zile. (N. tr.).

Mexic, o populaţie oare s-a revoltait în repetate rînduri împotriva ocupanţilor, mai ales în 1697—1698, afirmau că clopotele bisericilor atrag molimile, eă botezul contaminează copiii şi că misionarii sînt nişte magicieni[39]. Cît despre *los cristeros,* la începutul cruntei represiuni antireligioase, aceştia au fost convinşi că ziua Judecăţii a sosit şi că nu au de-a face eu „armata guvernului, ci cu cea a lui Lucifer însuşi[40]".

Intorcîndu-ne acum în Europa şi urcînd pe firul timpului, descoperim cu uşurinţă la originea anumitor răzvrătiri alte frici foarte întemeiate, dar însoţite şi ele de o proliferare a imaginarului. De-a lungul cîtorva secole, populaţiile oraşelor mici şi de la şes s^au temut pe bună dreptate de forfota continuă a militarilor, chiar eînd nu erau în mod oficial inamici, în Franţa, această teamă pare să fi prins eontur în epoca marilor companii* şi a scăzut progresiv abia din momentul cînd Ludovic al XlV-lea şi Louvois au înfiinţat cazărmi şi au impus armatei o disciplină mai strictă. Relativ la evenimentele anului 1357, Froissart relatează astfel fărădelegile soldaţilor-briganzi din Ile-de-Franoe:

„. . . (Ei) cotropeau şi prădau zi de zi tot ţinutul dintre rîul Loara şi rîul Sena: din care pricină nimeni nu se mai încumeta să călătorească între Paris şi Vendome, nici între Paris şi Orleans, nici între Paris şi Montargis, dar nici să rămînă locului; astfel toată lumea de la şes băjenea către Paris şi Orleans ... şi n-a rămas cetate, oraş şi nici fortăreaţă, dacă nu era bine păzită, care să nu fi fost prădată şi jefuită ... Şi călăreau cete cete, care douăzeci, care treizeci, care

* „Les grandes compagnies", erau trupe de aventurieri care luaseră fiinţă în timpul războaielor dintre Franţa şi Anglia, în secolul al XlV-lea şi care colindau ţara, devastînd-o. (N. tr.).

patruzeci, către partea de sus a ţării, şi nu se afla nimeni să-i întoarcă nici să le vină de hac[41]".

„Marile companii" au făcut ravagii şi în secolul al XlV-lea în Normandia, în valea Ronului şi în Languedoe. în această regiune din urmă, briganzii luptau fie spre propriul lor folos, fie în solda lui Jean d'Armagnao sau a contelui de Foix, pe atunci în război. în cursul anilor 1360—1380, în satele din sud-est, cutreierate necurmat de soldăţimea lacomă de pradă, domnea o mizerie cruntă. Ameninţaţi la fiecare pas, ţăranii şi neguţătorii nu mai cutezau să se aventureze pe drumuri. Pretutindeni vedeai oameni sărmani părăsindu-şi bordeiele: unii se refugiau în cetăţi, alţii se adunau în cete prin păduri punîndu-se şi ei pe jaf oa să trăias«ă. Aceştia au fost „tuohin"-ii, de la cuvîntul „tou-che" (adică petic de pădure) unde îşi căutau refugiu aceşti oropsiţi[42]. Numărul şi tîlhăriile lor au luat proporţii mai ales în jurul lui 1380, în ţinuturile de sus şi de jos din Languedoc şi în Auvergne.

Mărturiile despre stricăciunile pricinuite de trecerea şi incartiruirea trupelor abundă de-a lungul secolelor Vechiului Regim. în 1557, Mi-lanul a trimis la Filip al II-lea un ambasador care i-a declarat regelui:

„Acest stat (dueatul Milanului) este în cea mai mare parte atît de distrus şi de ruinat, încît numeroase pământuri au şi fost părăsite ... Această paragină provine din tot ce apasă asupra statului: atît impozitele extra-ordinare ... cît şi încartiruirea soldaţilor. Este de neînchipuit ce povară sînt aceştia pentru populaţie. Şi cu atît mai mult cu cît purtarea lor e lipsită de milă şi de măsură, plină d« cruzime şi de lăeomie". De unde şi „exasperarea supuşilor, şi chiar deznădejdea lor fără de margini". De unde şi «calamitatea şi distrugerea unor oraşe.. . Alessandria, Tortona, Vigevano, cu împre-

jurimile lor, şi cea mai mare parte a regiunii Pavîei, şi mai ales Lomellina, unde .. . numeroşi locuitori', după ce au pierdut toate mijloacele de trai, au plecat şi s^au împrăştiat în alte ţinuturi[43]".

în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, războaiele religioase au provocat în Franţa, în re-v petate rînduri, venirea unor soldaţi străini: spanioli, italieni şi elveţieni în tabăra catolică, elveţieni de asemenea, englezi şi mai ales germani în tabăra protestantă. Aceştia din urmă, văzuţi succesiv în 1562, 1567-i569 şi 1576, au lăsat o amintire sinistră. în 1576, Johann Kasimir*, fiul Principelui Elector**, neprimind după pacea de la Beaulieu indemnizaţiile făgăduite de Henric al III-lea, a permis trupelor sale să se despăgubească pe seama locuitorilor. Ele au luat cu asalt satele care rezistau şi au comis excese îngrozitoare. Pe de altă parte, în timpul acestei lungi perioade de război civil, soldaţii francezi din ambele tabere s-au comportat deseori ca nişte tîlhari. în 1578, Statele din Languedoc, ostile, ce-i drept, protestanţilor, se întristau văzînd

„pămîntul scăldat în sîngele bietului ţăran, al bietelor femei şi al pruncilor; fermele şi casele din cîmpiile pustiite, căzute în paragină şi în bună parte pîrjolite, şi asta după edictul de pacificare (din 1576)... Şi nu de către tătari, de către turci, nici de către moscoviţi, ci de către cei născuţi şi hrăniţi de acest pămînt şi care se închină după reli-. gia zisă reformată[44] ..."

Războiul de Treizeci de ani a înteţit într-o mare parte a Europei teama de trecerea şi încartiruirea militarilor.

în *Aventurile lui Simplicissimus,* roman scris de un martor al Războiului de Treizeci

• Conte palatin de Renania (N. tr.). ** Friedrich al III-lea (N. tr.).

de ani, un soldat declară: „Dracu' să-1 ia pe eel care se lasă înduplecat de milă; la dracu' cel care nu-i ucide fără cruţare pe ţărani, cel eare caută în război altceva de-cît propriul lui folos."

Eroul din *Simplidssimus* povesteşte cum o ceată de soldaţi a prădat satul său şi i-a schingiuit pe locuitori: „S-au apucat atunci de au scos cremenea din pistoale şi-au pus în loc degetele ţăranilor prinşi, căznindu-i pe bieţii nenorociţi de parcă ar fi ars vră-jitoare pe rug. De altminteri, pe unul dintre ei soldaţii îl şi aruncaseră într-un cuptor pe care începuseră să-1 înfierbînte, deşi omul nici n-apucase să mărturisească ceva. Altuia îi legaseră o funie în jurul capului şi-o strîngeau cu un băţ, astfel că la fiecare răsucire îl podidea sîngele pe gură, pe nas şi pe urechi[45]...".

Să fie oare exagerată povestirea lui Grimmels-hausen? Sigur că o seamă de zvonuri înfricoşătoare care circulau au agravat şi mai mult o realitate oricum sinistră. Pe de altă parte, fanfaronada şi ameninţările soldaţilor au contribuit fără îndoială la acreditarea povestirilor cu copii puşi la frigare, care au reapărut în momentul revoltei hîrtiei timbrate* din Bretania[46]. Dar — mărturii printre multe altele — unele documente aflate la tribunalul din Bordeaux dovedesc că în 1649 ţărani din Barsac şi Ma-cau au fost trecuţi prin foc[47]. Y.-M. Berce, în-treprinzînd o anchetă minuţioasă asupra fără-delegilor militarilor în sud-estul francez de-a lungul secolului al XVII-lea, este categoric: ei trăiau pe spinarea populaţiilor; violau femeile, schingiuiau locuitorii pentru a-i sili să mărturisească locul unde şi-au ascuns banii, legînd fedeleş bărbaţii, sniulgîndu-le barba, împin-gîndu-i în focul căminelor, atîrnîndu-i de cîte o bîrnă să-i snopească în bătăi; devastau ca-

* Cu alte cuvinte, în momentul introducerii tim- brului fiscal. (N. tr.).

sele în care nu găseau destui bani, despicau butoaiele, schilodeau animalele domestice, măcelăreau păsările de curte. Părăsind o locuinţă, eărau cu ei mobilier şi veşminte, veselă şi aşternuturi[48]. Or, ofiţerii nu făceau nimic ca să împiedice jafurile, excelentă momeală pentru recrutări .
v

Aceleaşi violenţe în nordul Franţei, cînd mercenarii lui Rosen*, recrutaţi de Mazarin, au fost trimişi împotriva spaniolilor după 1648. Locuitorii regiunilor Guise, Bapaume, Saint-Quentin au trebuit să se refugieze în păduri, să se înarmeze cu furci şi coase, să constituie „machiuri". Degeaba i se plîngea Saint Vincent de Paul** lui Mazarin de tîlhăriile lui Rosen. Aceleaşi excese şi în împrejurimile Parisului în timpul Frondei: femei siluite, ţărani ciomăgiţi, biserici jefuite, odoare bisericeşti furate, holde de grîu încă verde cosite ca nutreţ pentru cai, vii smulse, turme întregi rechiziţionate. Tristă cronică ce poate fi reconstituită graţie *Relatărilor caritabile**** inspirate în epocă de binefacerile cucernicilor din capitală[49].

Soldaţii aveau o faimă atît de rea, încît numai la vestea unei eventuale încartiruiri populaţiile din localităţile vizate intrau frecvent în stare de alertă, iar uneori, nesocotind poruncile regale, ajungeau să se şi răscoale. Y.-M. Berce a studiat în Aquitarua anilor 1590—1715, 42 de astfel de răzmeriţe. în multe parohii, de îndată ce se afla că militarii sunt în apropiere, tocsinul suna alarma, muncile câmpului şi comerţul se întrerupeau, pîndari se postau la răspîntii. Satele se baricadau ©u poloboace şi căruţe. In situaţiile mai grave, ţăranii se adăpos-

* *Conrad* (marchiz de) *Rosen* (1628—1715), mareşal al Franţei. A luptat în Germania în timpul Războiului Ligii de la Augsburg. (N. tr.).

** Saint *Vincent de Paul* (1576—1660) filantrop catolic, canonizat în 1737. (N, tr.).

**• Culegeri de povestiri menite să trezească şi să stimuleze sentimentul milei faţă de cei nevoiaşi-(N. tr.).

teau în biserică, ultimul refugiu al comunităţii rurale. Oraşele prevăzute cu ziduri de apărare îşi ferecau porţile, organizau ronduri pe metereze, din înaltul cărora archebuzele trăgeau în trupele oare se apropiau. Câteodată, se organizau şi expediţii de descurajare împotriva unităţilor militare aflate încă la oarecare distanţă de cetate. Aşa s-a procedat la Mont-morillon şi la Periguemx în 1636, la Mur-de-Barrez în 1651[50]. Y.-M. Berce observă că asemenea răzmeriţe au izbucnit în 1638-1640 şi în 1649-1653, adică în toiul Războiului de Treizeci de ani şi în timpul Frondei, perioade de mare insecuritate, eînd s-a remarcat şi reapariţia vechilor forme de autoapărare locală în care se angaja o întreagă comunitate[51]. în afară de aceasta, ele se produceau mai ales la sfîrşitul toamnei, cînd militarii urmau să-şi reia cantonamentul de iarnă, şi primăvara cînd porneau iarăşi spre frontiere[52].

Teama provocată de trecerea trupelor se conjuga cu aceea, mai generală, privind toate categoriile de pribegi, deseori asimilaţi unor de-lincvenţi. Dar despre frica de cerşetori vom mai vorbi curând. Să notăm însă de pe acum că, timp de mai multe secole, europenii au avut motive temeinice să asocieze mental soldaţii şi vagabonzii. O seamă de pribegi găseau soluţia provizorie a mizeriei lor acceptînd ofertele re-crutorilor. Uneori însă, oamenii erau recrutaţi cu arcanul. Invers, mulţi soldaţi demobilizaţi se organizau frecvent în cete de briganzi care îşi duceau viaţa tîlhărind: de pildă, în Italia, după 1559[53], sau în Franche-Comte, în 1636-1643, cînd rămăşiţele unei armate imperiale în retragere se fărâmiţaseră în pilcuri de bri-ganzi[54]. Dacă reîncepea războiul, banditismul se mai potolea un timp într-o regiune sau alta, briganzii redevenind soldaţi şi plecînd la fron-tiere; aşa s-a întîmplat în Italia în 1593, odată cu reluarea ostilităţilor între turei şi Habs-burgi55 Multiplele raporturi dintre armate şi cetele de vagabonzi se întemeiau însă şi pe alte

raţiuni: numeroşi pribegi fără căpătîi, aşa-nu-miţii „rouleurs"* sau „billardeurs"** dezertau de îndată ce-şi încasau solda, chit că periodic se reangajau[56]. Pe deasupra, armatele tîrau ou ele copiii militarilor, soldaţi bătrîni, fugari, asasini, preoţi răspopiţi şi târfe[57]. In sfîrşit, în Rusia secolului XVII, în Franţa lui Ludovic al XVI-lea, în Portugalia secolelor XVIII şi XIX, ţăranii fugiţi de recrutare au ajuns pribegi, siliţi să tîihărească pentru a supravieţui[58]. Astfel, între secolele XIV şi XVIII, Vechiul Regim a produs un întreg univers marginal de sol-daţi^briganzi a căror faimă sinistră se mai păstra vie şi pe vremea cînd a izbucnit Marea Frică din 1789, iar cea mai mare parte a Franţei a intrat în stare de alertă pentru a fugări nişte fantome.

4. Teama de a muri de foame

Altă mare aprehensiune de odinioară, şi cît se poate de îndreptăţită, era aceea de a muri de foame — *„a bello, pe'ste et fame libera nos, Domine*** —*, o aprehensiune „strîns legată . .. de anotimpuri, de scurgerea lunilor, şi chiar a zilelor[59]". în timp de *criză,* ea provoea panică şi stîrnea acuzaţii fanteziste împotriva unor pretinşi acaparatori.

Printre motivele care explică popularitatea legendei lui Iosif (fiul lui Iacob) în teatrul german din secolul al XVI-lea, figurează fără în-doială situaţia alimentară a ţării şi a epocii. Pe vremuri, vizirul faraonului salvase Egiptul de foamete; el construise şi umpluse hambarele

* Salahor care descarcă, *rostogoleşte* şi încarcă butoaie de vin. De asemenea, lucrător care transportă cu roaba lut pentru cărămizi sau minereu. (N. tr.).

** (?) Tăietori de lemne (de copaci), „billa-us" însemnînd în latina medievală trunchi de copac pregătit pentru prelucrare. (N. tr.). *21**

*** *In latină:* „de război, ciumă şi foame **scapă-ne, Doamne" (N. tr.).**

într-o epocă de belşug, înlăturînd astfel efectele dezastruoase ale lipsurilor de mai târziu. Fusese aşadar modelul „principelui care îşi hrăneşte poporul[150]". Comentînd fraza din Tatăl-Nostru: „Dă-ne nouă astăzi pîinea eea de toate zilele", Luther observa, la rîndul său, în *Marele Catehism,* că armoariile unui suveran cucernic ar trebui să poarte ca podoabă mai degrabă o pîine deeît un leu sau o coroană cu motive decorative ca nişte romburi.

în Europa de odinioară, alimentaţia era dezechilibrată prin exces de feeulenţi, insufieientă în vitamine şi proteine şi marcată de alternanţa frugalitate-chiolhanuri, acestea din urmă (rare) neizbutind să exorcizeze obsesia; foametei în rîndurile unei bune părţi a populaţiei. Printre operele sale de caritate, Biserica înscria în primul rînd, şi pe bună dreptate, „să-i hrăneşti pe cei flămânzi[61]". Deşi severe în oraşe, crizele cerealiere erau resimţite mai! aeut în mediul rural unde, reaminteşte P. Goubert, majoritatea ţăranilor de rînd trebuiau să-şi eumpere pîinea. In anumite provincii ale Franţei, trei sferturi dintre ţărani nu erau ân stare să-şi hrănească familia din produsele propriei lor gospodării[62]. Cireumstanţă agravantă: consumul de carne a scăzut în Europa în secolele XVI— XVIII în raport cu cel din Evul Mediu. Căci, drept efect al creşterii demografice, culturile au precumpănit în totalitatea lor asupra creşterii vitelor şi, odată cu ele, alimentaţia cerealieră[63]. O tiranie a cerealelor, ceea ce însemna că ierarhia calităţilor de pîine, de la cea mal albă la eea mai neagră, corespundea ierarhiei sociale şi că recoltele determinau ritmul con-voaielor funerare[64], o subalimentare acută se-cerîndu-i pe cei subnutriţi şi deschizînd larg poarta epidemiilor[65].

In preaîmbelşugata societate occidentală de astăzi, ne vine greu să ne imaginăm că au trecu^ doar cîteva sute de ani de cînd în oraşele *f}* m satele noastre se putea muri de foame. Totuşi, există nenumărate mărturii în aceasta

privinţă. Să cităm cîteva dintre cele care nu constituie decît o serie de exemple în timp şi spaţiu.

> La mijlocul secolului al XV-lea, regele Rene îi descrie lui Carol al Vll-lea situaţia din Anjou în următorii termeni: „Astfel, din pricina secetei şi a lipsurilor de tot felul, ani de-a rîndul ca şi în anul acesta, cei mai mulţi dintre cei care au mai apucat ziua de azi dorm în paie goi şi fără de acoperă-mînt, muritori de foame cu toţi ai lor[66]".
>
> Cronica abaţiei Saint-Cybard din Angou-leme relatează că, în timpul iernii 1481-1482, mai pretutindeni „lumea murea de foame şi nu se hrănea decît cu rădăcini de ierburi şi eu varză; pe vremea aceea nu întîlneai decît ealiei pe drumuri şi tîlhari în codri... Bieţii oameni cumpărau tărîţă din cea mai proastă[67] şi o măcinau cu ovăz . .., ceilalţi mîncau ovăz curat, dar nici dintr-acela nu se găsea[68]".

La Roma, în timpul fpametei crunte din 1590-1591, un redactor al foilor de ştiri *(avvisi)* scrie: „în fiecare zi aflăm că cineva a murit de foame". Papa Grigore al XlV-lea nu mai iese din palat ca să nu audă urletele poporului său. Dar, în cursul unei liturghii pontificale la catedrala Sfîntul Petru, asistenţii în-oep să strige şi să ceară pîine[69]. lată şi situaţia din Elveţia în 1630, an de recoltă dezastruoasă:

> „[In ţinutul Vaud] bieţilor oameni le ajunsese cuţitul la os, unii mureau de foame, alţii mîncau fîn şi buruieni. La fel se în-tîmpia în munţii şi în Sitele din preajma Genevei, unde n-aveau altă hrană decît tărîţă, varză şi ghindă[70]".

Să ne întoarcem în Anjou, de astă dată la sfîrşitul secolului al XVIl-lea. în martie 1683, locuitorii din regiunea Craon veniseră la An-

gers să cerşească pîine, „cu nişte feţe gălbejite şi răvăşite, că te apuca şi frica şi mila[71]". Directorul seminarului din Angers, Joseph Grandet, căruia îi datorăm această mărturie, decide atunci, împreună cu cîţiva colegi, să vină în ajutorul celor mai oropsiţi enoriaşi. Ei sînt aşteptaţi de

> „mii de săraci, înşiruiţi de-o parte şi de alta a drumurilor, cu chipuri negre, vinete, uscaţi ca nişte schelete, cei mai mulţi sprijinindu-se în toiege şi tîrîndu-se anevoie ca să cerşească o coajă de pîine[72]". In 1694, o nouă penurie foarte gravă. Un canonic din Angers ajunge să scrie astfel: „Foametea e atât de mare că mulţi se prăpădesc chiar aici în oraşul Angers[73]".

în timpul aceleiaşi crize cerealiere, situaţia nu-i mai bună nici în nordul regatului. Dovadă jurnalul lăsat de preotul din Rumegies:

„N-auzeai vorbindu-se pe vremea aceea decît de tîlhari, de oameni morţi de foame . . . [Un biet om] era văduv; nimeni nu-1 credea chiar atît de sărac pe cît era; avea trei copii de hrănit. A căzut bolnav, sau mai bine zis slăbise şi se vlăguise peste măsură, fără ca cineva să-i dea cu toate acestea de ştire preotului. Abia într-o duminecă . . ., una dintre surorile lui s-a dus la preot şi i-a zis că fratele ei se prăpădeşte de foame, şi altceva n-a mai zis. Pastorul i-a dat o pîine ca să i-o ducă neîntârziat, dar nu se ştie dacă nu chiar sora avea trebuinţă de ea, cum e lesne de închipuit; dealtfel, nici nu i-a dus-o, iar la a doua bătaie a clopotului pentru liturghia de seară bietul om s-a şi prăpădit. Şi nu numai el a murit aşa de repede, lipsit de pîine, ci multă lume, şi aici şi în celelalte sate s-a prăpădit cam deodată, căci în anul acela am avut parte de o morta-' litate foarte ridicată. Numai la noi în pa-

rohie au murit în anul aeela mai mulţi oameni decît mor de obicei în cîţiva ani de^a rindul. . . Chiar că-ţi era şi silă să mai trăieşti pe lumea asta[7*]".

La aceste mărturii, trebuie să adăugăm povestirile şi mai cumplite de pe vremea Războiului de Treizeci de ani şi a Frondei. Un preot din Champagne povesteşte cum într-o zi unul dintre enoriaşii săi, un bătrîn de şaptezeci şi cinci de ani, a intrat la el în presbiteriu ca să frigă pe plita lui o halcă de carne de cal pierit de răpciugă cu cincisprezece zile în urmă, plină de viermi şi culeasă dintr-un smîro puturos[75]. In Pioardia, unii contemporani afirmă că oamenii mîncau părrtînt şi coajă de copac şi „oeea oe n-am cuteza să spunem dacă n-am fi văzut cu ochii noştri, şi te umple de groază, îşi mănîncă braţele şi mîi-nile şi mor în deznădejde[76]". în asemenea condiţii, nu-i de mirare să întîlnim cazuri de canibalism. In Lorena, o femeie a fost condamnată la moarte pentru că şi-a mîncat copilul. în 1637, după un magistrat care anchetase în Burgundia, „ .. . stîrvurile dobitoacelor erau foarte căutate; drumurile erau pardosite eu oameni, cei mai mulţi întinşi fără vlagă şi pe moarte. .. Pînă la urmă s-a ajuns şi la carne omenească[77]". O dovadă indirectă că antropofagia n-a dispărut în secolele XVI şi XVII[78] apare în tratatele cazuiştilor*. Cei mai mulţi privesc ou indulgenţă cazurile cînd, ca să nu piară, unii înfometaţi au mîncat cadavre omeneşti. Vilalofoos declară că, de vreme ce sîntem autorizaţi să luăm medicamente a căror compoziţie conţine carne omenească, e îngăduit s-o mănînci ca pe orice hrană în caz de „extremă necesitate[79]".

De la cazurile limită, să revenim la situaţii, vai! obişnuite în perioade de scumpete a

---

* Teologi aplicaţi în rezolvarea cazurilor de con ştiinţă conform regulilor raţiunii şi ale creştinismu- iui. (N. tr.). ■:

pîinii. Una dintre acestea, tipică, a fost admirabil analizată de P. Goubert: la Beauvais, în 1693-1694, un ţesător, nevasta şi *cele* trei fiice ale sale, toate patru torcătoare. Familia cîştigă 108 soli (1296 denari)* pe săptămână şi consumă cel puţin 70 de livre** de pîine. Cu pîine neagră de 5 denari livra, traiul e asigurat. Cu pîine de 12 denari (1 sol), devine mai greu. Cu pîine de 24 de denari, apoi de 30 şi de 34 de denari — cum a ajuns în 1649, 1652, 1694 şi 1710 — înseamnă mizerie neagră:

- „Criza agricolă agravîndu-se aproape întot-
?; deauna (şi cu siguranţă în 1693) cu o cri-
ză manufacturieră, oamenii n-au de lucru, aşadar nici sursă de cîştig. Trăiesc tot mai strîmtorat; se întâmplă să găsească vreo oîţiva scuzi puşi de o parte pentru zile negre; îşi amanetează bunurile; încep să se hrănească ou fel de fel de gunoaie: pîine de tărîţă, urzici coapte, seminţe dezgropate, măruntaie de vită culese din faţa măcelăriilor; sub forme diverse, «molima» se răs-pîndeşte; după strîmtorare, mizeria, foamea, «frigurile pernicioase şi mortifere». Familia se înscrie la biroul săracilor în decembrie 1693. în martie 1694, cea mai tî-nără dintre fete moare; în mai, cea mai vîrstnieă şi tatăl. Dintr-o familie oît se poate de fericită, pentru că toţi munceau, rămîne o văduvă şi o orfană. Din cauza preţului la care ajunsese pîiruea[80]."

Astfel, din cauza randamentului agricol scăzut şi a raportului precar dintre producţie şi demografie[81], un anotimp prea umed şi o recoltă compromisă ameninţau într-adevăr cu moartea o parte a populaţiei: calicii de tot soiul, bineînţeles, aceste „guri de prisos" care

* *Sol,* a zecea parte dintr-o livră; vechiul denar francez *(denier)* valora a douăsprezecea parte din-ir-un „sou tournois". (N. tr.).

 ** O *livră varia,* după regiuni, între 380 si 550 de
' grame. (N. tr.).

sunt izgonite din oraşe odată cu apropierea foametei, dar şi ţăranii săraed eare, în aaii răi, n-au nici măcar cu ce să^şi însămânţeze ogoarele; zilierii rămaşi fără lucru când holdele şi viile sînt nimicite de grindină; şi toţi micii meşteşugari gata să ajungă la cerşetorie eînd pîinea se scumpeşte şi n-au de lucru[82]. Cifrele extrase din registrele parohiale confirmă în această privinţă relatările contemporanilor. Cele petrecute la Beauge (în provincia Anjou) sînt un exemplu grăitor: „In primul trimestru din 1694, în momentul eînd preţul unei baniţe de gnu s-a triplai în raport cu 1691, mor 85 de persoane, faţă de 24 în trimestrul corespunzător din 1691, 33 în cel din 1692, 20 în cel din 1695: corelarea este evidentă[83]". La Beauvais, lipsurile din 1693-1694 „bagă în mormînt" între 10 şi 20o/$_0$ din populaţie[84]. Aoeste calcule, tragice în ariditatea lor, dovedesc multe lucruri. In Europa preindustrială, anii de subalimentare acută, cu toate sechelele acesteia (receptivitate la epidemii, avorturi eto.), au anulat timp îndelungat sporurile demografice din cursul perioadelor de recuperare.

Toţi cei care pe vremuri normale trăiau la limita sărăciei — şi erau mulţi — se înfricoşau pe bună dreptate eînd preţul grînelor creştea. De aici răzmeriţe „frecvente şi banale[85]" în anii de scumpete, mai ales în lunile dintre* recolte. Două sunt cauzele ce se află la originea imediată a acestor răzmeriţe: pe de o parte, transporturile de cereale în a-fara satului, a oraşului sau a provinciei; pe de altă parte, raritatea pîinii în brutării şi tarabele goale chiar de dimineaţă, tot produsul cuptorului fiind acaparat din zori de casele mai avute. Panica se producea atunci mai ales în rîndul femeilor, şi de la îngrijorările întemeiate se trecea repede la spaimele excesive şi la izbucnirile violente. Transporturile de grîne erau pîndite şi jefuite la drumul mare, iar bărcile negustorilor descărcate

cu forţa când treceau în apropierea cheiurilor oraşului. Se spărgeau uşile brutarilor, li se jefuiau prăvăliile, uneori li se dădea chiar foc. Nu-i de mirare că unele penurii acuie, aso-ciindu-se în cazul multor oameni cu o sub-alimentare cronică, au nutrit spaime nesăbuite şi au dezlănţuit mînii colective. Era vorba de bărbaţi şi de femei oare, hăituiţi de foame[86], căutau să descopere pe loo cine sunt vi-novaţii cu chip omenesc pentru o situaţie provocată de cauze anonime şi prea abstracte pentru ei: capriciile climatului, recoltele slabe, încetineala transporturilor. Ţapii ispăşitori erau brutarii,, morarii, precum şi negustorii de cereale şi achizitorii învinuiţi că împuţinează în mod artificial grînele pentru a le scumpi, vînzîndu-le eventual în alte regiuni pe un preţ mai bun. Pretutindeni, în timp de răzmeriţă frumenitară* lumea striga: „Brutarii vor să ne înfometeze!"; pretutindeni ameninţa că „îi va frige şi-i va coace chiar în cuptorul lor"; pretutindeni, cei care deţineau privilegiul vînzării anumitor produse, aşa-numiţii *monopoleurs* şi „speculanţii" erau înfieraţi ca „zgîrciobi", „cămătari", „duşmani ai binelui public", „lupi hrăpăreţi". în cele din urmă, autorităţile ajungeau să împărtăşeasea spaimele şi resentimentele populaţiilor întăritate. Intendenţi, tribunale, magistraţi municipali ordonau confiscarea grînelor transportate de cărăuşi, arestarea barcagiilor, supravegherea brutarilor, percheziţionarea hambarelor, urmărirea *monopoleur s-ilor.*

In secolul al XVlII-lea, situaţia alimentară şi demografică s-a ameliorat în unele provincii franceze. Dar frica de a fi lipsit de pîine [a]vea în urma ei un trecut prea îndelungat! Pe deasupra, chiar în anul oînd Turgot decide imprudent libertatea comerţului de giine (sep-tembrie 1774), recolta e slabă. Cumplitele

Din latinescul „frumentum", grîu. In antichi-. tatea romană, *legile frumentare* reglau distribuirea griului. (N. tr.).

spaime de odinioară şi violenţele, al căror rit fusese elaborat de mase de multă vreme, au reînviat numaîdecît: depozite de grîu şi pieţe jefuite în jurul Parisului, atacuri ale bandelor dezlănţuite asupra brutăriilor din Paris şi Ver-sailles. Pentru a stinge acest incendiu — „războiul Fainei" — ministrul trebuie să mobilizeze 25 000 de soldaţi[87]. Cîţiva ani mai târziu, diji cauza recoltelor slabe din 1785, 1787 şi 1788, ca şi a gerului năprasnic din iama 1788-1788, francezii s-au întors încă o dată — şi în proporţii considerabile — la cele mai tradiţionale comportamente din timpurile de penurie. Astfel îneît, dacă la nivelul burghez al societăţii s-a produs într-adevăr o acţiune novatoare, la nivelul popular, în schimb, atitudinile arhaice au reapărut mai frecvent ca niciodată. Oricum, scrie G. Lefebvre, „tulburările frumentare" n-au fost nicicând atât de numeroase ca în a doua jumătate a lui iulie 1789[88]", mai ales în jurul Parisului: convoaie, ferme şi abaţii atacate de oameni în căutare de grîne; morari şi neguţători de cereale asasinaţi; panică în rîndurile populaţiei care punea mina pe arme la sunetul tocsinului cînd, în piaţa dintr-o localitate oarecare, comisarii parizieni veneau în căutare de produse cerealiere, etc. Agitaţia provocată de lipsurile din 1789, care a dat naştere mitului cunoscut sub numele de „pactul foametei", a dus în multe locuri la crearea pripită a unor miliţii locale şi a deschis drumul fricii de briganzi.

Amănunt ce depăşeşte anecdota şi arată cît de mult se temea lumea de lipsa de pîine: printre răzvrătiţii care, în octombrie, i-au escortat pe Ludovic al XVI-lea şi familia sa de la Versailles la Paris se numără

multe femei
venite în primul rînd în căutarea „brutarului,
a brutăriei şi a ucenicului brutar". De-a lun
gul Revoluţiei franceze, problema „subzisten
telor" — un termen semnificativ — s-a pus
foarte acut, răscoale ale foametei izbucnind în
timpul primăverii negre a anului III al Revo-

1789, Iuţi ei Franceze (1795) la Rouen, Amiens şi Saint-Germain-en-Laye[89].

5. Fiscul: o sperietoare

Evenimentele din 1789 nu trebuie să ne ducă la o generalizare excesivă. Penuriile şi sedi-ţiunile nu sunt neapărat legate între ele. Să luăm cazul Angliei în secolele XVI şi XVII. Numeroase perioade care au cunoscut recolte deosebit de slabe — astfel anii 1594-1598 — n-au fost marcate de nici o revoltă populară. Dimpotrivă, rebeliunea lui Wyatt* (1554) şi cea din nordul ţării în ii 569 au coincis cu re-eolte bune[90]. In marea Iui *Istorie a crocanţilor**,* Y.-M. Berce disociază de asemenea cu-plul foame-revoltă. „Răzmeriţele frumentare, scrie eJ, nu sunt decît un model şi încă unul dintre cele mai puţin frecvente al violenţelor colective [în Franţa] secolului al XVII-lea[91]." Că nu o dată mizeria provocată de *cele* două mari calamităţi ale căror reveniri periodice le-am studiat — trecerea militarilor şi foametea — a exacerbat sensibilitatea şi agresivitatea populaţiilor, pregătind psihologic terenul revoltelor ulterioare, e lucru sigur. Cu toate acestea, rebeliunile antifiscale, despre care trebuie să vorbim acum, aveau deseori mai multă amploare şi durată decît tulburările frumentare şi au jucat un rol esenţial în istoria rurală şi urbană a Europei de odinioară, iar, pe de altă parte, impunerile sau ameninţarea ou noi taxe au slujit deseori ca detonator al unor mişcări sediţioase. Să amintim, de exem-Plu, că în Italia revolta Perugiei împotriva lui

w * Tentativa insurecţională a lui *Sir Thomas ™yatt* (1522—1554), împotriva guvernului de la Londra s-a soldat cu un eşec şi cu condamnarea sa la moarte pentru înaltă trădare. (N. tr.).
** Revolte ţărăneşti sub Henri al IV-lea şi Lu-|3 uovic al XlII-lea (1594, 1624, 1637) provocate de spo-lrea excesivă a impozitelor. (N. tr.).

Paul al IlI-lea, în 1540, cele de la Palermo şi Neapole, în 1647, împotriva spaniolilor, au început cu proteste împotriva majorării impozitelor. Să examinăm totuşi mai atent cazurile englez şi francez care sunt mai bine cunoscute.

Răscoala lucrătorilor englezi în 1381 a luat în cursul desfăşurării ei o coloratură antise-niorală (mai multe castele arse, revendicarea abolirii serbiei); ea a dobîndit în acelaşi timp unele accente de speranţă milenaristă cu faimoasa referire la vîrsta de aur atribuită predicatorului John Ball*: „Cînd Adam săpa, iar Eva torcea, gentilomul unde era?". Cu toate acestea, ea a fost provocată de exigenţele fiscale ale Parlamentului: aşa-numitele *poll-taxes* din 1377 şi 1379, capitaţii repartizate inegal care, în anumite sate, ajungeau să-i pretindă unui salahor o sumă egală cu simbria pe trei zile de muncă, depăşind orice alt impozit anterior[92]. Cînd Henrio al VIH-lea, în 1513, a vrut să instaureze din nou oapitaţia, tentativa lui a antrenat tulburări în York-shire[93]. In secolul al XVII-lea, *exciza,* taxa pe vînzarea mărfurilor hotărîtă în momentul cînd izbucnea războiul civil, a provocat o serie de răzmeriţe în 1646-1647, iar guvernul s-a văzut obligai s-o abolească în cazul produselor alimentare[94]. Istoricii britanici remarcă faptul că în ciuda tulburărilor — esenţial politiee şi religioase — oare au izbucnit sub Henric al VlII-lea şi Eduard al Vl-lea în virtutea luptei împotriva ©atolicismului şi a scoaterii la vînzare a mînăstirilor, în ciuda chiar a războiului civil din anii 1642-4648, Anglia, în secolele XVI şi XVII, a cunoscut în total mult mai puţine revolte populare decît Franţa aceleiaşi epoci. Motivul acestei deosebiri, după E.S.L. Davies, este următorul: „clasele inferioare au fost scutite aproape complet de impozite, în

* Preot din comitatul Kent. J. B. a sfîrşit executat sub ochii regelui Richard al II-lea. (N. tr.).

contrast izbitor cu ceea ce se petrecea în Franţa, unde impozitul a fost prilejul, dacă nu şi cauza, eelor mai multe revolte din secolul al XVlI-lea[95]".

în cazul Franţei, numeroase exemple, chiar anterioare secolului al XVII-lea, vin în sprijinul unei astfel de analize. Carol al V-lea, în ajunul morţii sale (1380), hotărîse abolirea „a-jutoarelor"* pentru a-şi uşura poporul împovărat. Curînd însă, impozitele imprudent suprimate au trebuit să fie restabilite: au urmat răscoalele urbane din 1382[96]. Revolta comunelor din Guyenne, în 1548, constituie un protest împotriva gabelei** în provineiile din sud-estul regatului — extensie revocată de Henric al II-lea în 1549[97]. De-a lungul secolului al XVII-lea, grave rebeliuni urbane şi rurale au avut la origine, în Franţa, împovărarea fiscală sau ameninţarea cu noi impuneri: oea a „desculţilor" din Normandia de jos, în 1639, din eauza unui proiect de extindere a gabelei în această regiune care pînă atunci[98] fusese scutită; cele de la Rouen şi Caen în acelaşi an, în urma unei noi reglementări a vopsirii textilelor, în virtutea căreia un agent special trebuia să controleze şi să testeze calitatea lucrărilor de bo-iangerie în fiecare oraş şi burg — inspeeţie în-soţită de o taxă[99]; eele ale „crocanţilor" din Angoumois şi Saintonge, în 1636; cea din Pe-rigord, în 1637-1641 — „cea mai mare răscoală ţărănească din istoria Franţei, exceptînd războiul din Vendee[100]"; cele din Gasoonia şi din Rouergue, în 1639-1642: toate motivate prin creşterea dărilor.

In cronica răscoalelor antifiseale, atît la Paris cît şi în provincie, anul 1648, primul an al Frondei, merită o menţiune specială. Exasperarea provocată de impozite, indignarea populară pe care o stîrneau agenţii fiscului explică

Aşa-numitele „aides" erau prestări pecuniare 185 orate suzeranului în Evul Mediu. (N. tr.). Impozitul pe sare. (N. tr.).

atitudinea tribunalelor şi ecoul acesteia în opinia publică. Reciproc, opoziţia adunărilor suverane* faţă de noile măsuri fisoale *(edit du toise**,* decretul tarifelor; reînnoirea *paulet*-te-i"**), a stimulat numeroase refuzuri colective ale impunerilor. „S-a crezut că terorismul fiscal, domnia perceptorilor şi a intendenţilor consideraţi agenţii lor s-a încheiat[101]." Deşi revolta al cărei teatru a fost Bretania în 1675 a luat în localităţile rurale aspecte antiseniorale, cu atacarea multor castele şi voinţa — exprimată în Codul ţărănesc — dea aboli redeven-ţele domeniale precum zeciuiala, corvezile, etc, punctul de pornire al sediţiunii la Rennes şi la Nantes a fost tot ostilitatea faţă de noile taxe: timbrul fiscal, marcarea obiectelor de cositor, impozitul pe vînzările de tutun. în plus, s-a zvonit că Bretania va fi supusă ga-belei. Ţăranii, care au continuat la rîndul lor agitaţia urbană, n-au pierdut prilejul să atace birourile percepţiilor şi, dacă totuşi au atacat şi cîteva castele, au făcut-o deseori numai bănuind că gentilomii respectivi — deţinători ai vreunei funcţii regale — s-ar putea număra printre cei ce urmează să introducă gabela în provincie[102].

Antiseniorială în anumite privinţe, revolta „Bonetelor roşii" din Bretania nu er-a însă şi antihobiliară: răsculaţii doreau ca fiicele nobililor să-şi aleagă bărbaţi „de condiţie comună" şi să-i înnobileze[103]. In mod mai general, cercetările recente dovedesc că sub Vechiul Regim

---

* *în original: „assemblees souveraines".* Este vorba de parlamentele regionale din timpul Vechiului Regim care erau în mod exclusiv curţi judiciare, deşi, timp de cîteva secole, şi-au asumat şi atribuţii politice. (N. tr.).

** Instituit în 1644, acest decret prevedea amendarea proprietarilor parizieni ale căror imobile depăşeau anumite limite prevăzute într-o ordonanţă din 1548, căzută în desuetudine. (N. tr.).

•" Impozit plătit din nouă în nouă ani de titularii anumitor funcţii publice, prin care îşi asigurau păstrarea lor. (N. tr.).

majoritatea răscoalelor ţărăneşti n-au fost ostile atît nobililor cît guvernămîntului central, depărtat, anonim, opresor, veşnic pe cale de a inventa taxe noi. In Franţa, refuzul violent al fiscalităţii agresive exercitate de un stat tot mai birocratic şi centralizator s-a manifestat mai frecvent în secolele XVI şi XVII. Nu rareori se întîmpla pe atunci ca burghezia din oraşe şi nobilii din lumea rurală să facă, cel puţin o bucată de vreme, cauză comună cu poporul revoltat. De altminteri[1], la ţară, adeseori gentilomii locuiau în continuare în castelele lor. Toată lumea îi cunoştea; treceau drept protectori fireşti. Faptul că în 1789 ţărănimea s-a întors împotriva noibilimii se explică prin aceea că mulţi nobili luaseră obiceiul, în cursul secolului al XVIII-lea, să locuiască la oraş, populaţia pierzînd astfel contactul cu ei.

Rebeliunile antifiscale — în special cele care au izbucnit în Franţa secolului XVII — au fost adeseori gesturi de disperare provocate de un exces de mizerie şi de teama de agravare a unei situaţii oricum de neîndurat. Într-un caiet de jalbe al adunării stărilor din Normandia, datînd din 1634, citim:

> „Sire, cutremuraţi de oroare la spectacolul suferinţelor bietului ţăran în anii ce au trecut, ne-a fost dat să-'i vedem pe unii dintre ei grăbindu-şi moartea, deznădăjduiţi fiind de greutăţile pe oare nu le mai puteau duce, pe alţii legaţi de viaţă, mai degrabă din resemnarea decît de plăcerea sau de mijloacele de a o păstra, înjugaţi la plug precum vitele de povară, arînd pămîntul, păs-cînd iarbă şi trăind cu rădăcini, spre ruşinarea parcă a însuşi pămîntului carele i-a hrănit la naştere, mulţi băjenind prin străinătăţi şi alte meleaguri ca să scape de dări şi lăsînd pustii în urmă parohii întregi. Şi totuşi birurile noastre n-au scăzut cîtuşi de puţin, ci au sporit, trăgînd de pe ei şi eămaşa ce le mai rămăsese ca să-şi acopere

goliciunea trupurilor şi în multe locuri, femeile nici n-au mai putut călca în biserică printre creştini, tulburate de ruşinea lor. Aşa se face că acest biet trup, stors de toată vlaga, cu pielea lipită pe oase şi acoperit doar de ruşinea lui, nu aşteaptă decît milostenia Maiestăţii Voastre[105]."

Suplică hiperbolică pentru a înduioşa un ministru? Fără îndoială; dar în aceeaşi măsură evocarea unei realităţi cotidiene, aşa cum reiese ea din alte nenumărate descrieri ale Europei căzute victimă Războiului de Treizeci de ani. Intrarea Franţei în acest conflict a avut *ca* rezultat dublarea în cîţiva ani a poverii fiscale suportate de ţăranii francezi. „Pentru prima dată, exigenţele regale depăşeau categoric exigenţele Bisericii şi, într-o şi mai mare măsură, pe cele ale seniorilor[106]." Impozitele indirecte şi cele directe au sporit concomitent: de unde, pe de o parte revoltele urbane împotriva prestărilor pecuniare (aides — n.tr.) ce loveau mai ales în meşteşugari, iar de cealaltă revoltele rurale împotriva sporirii birurilor care loveau mai ales în ţărani, proiectele de extindere sau de agravare a gabelei cuprin-zînd deopotrivă şi în unanimitate atît oraşele cît şi satele. Dublarea impozitelor însemna pentru nişte oameni care trăiau la limita mizeriei o ameninţare de moarte — rapidă sau lentă — şi explică starea colectivă de panică la anunţul noilor măsuri fiscale. Intendentul Vertha-mont descrie răzmeriţa din Perigueux, în 1635, ca pe „o maladie a întregii populaţii din partea locului, o durere provocată de sporirea impunerilor, o suferinţă adîncă ce ar putea degenera într-o dezlănţuire nestăvilită de jafuri, subversiuni şi crime, o nebunie, o jale[107]". Disperarea se însoţea ou mînia în faţa procedeelor de încasare, — „împilări" care, pe temeiul nevoilor urgente ale statului, s-au preschimbat în epoca Războiului de Treizeci de ani într-un adevărat terorism fiscal. încasarea dări- *%*

lor prilejuia arestări individuale, cu sechestni pe vite şi mobile, sau colective, ale unui sat întreg. Endemia revoltelor rurale a dus la organizarea unei adevărate şi odioase armate de perceptori, („puşcaşi ai dărilor*"). Cu toate acestea, tulburările antifiscale şi psihoza gabe-lei — deseori râspîndite dintr-o regiune într-ai-ta de călători — se întorceau mai ales împotriva agenţilor fiscali şi a portăreilor acestora. Acuzaţi că se îmbogăţesc pe spinarea poporului şi a regelui, maltotierii** sau gabelierii erau inamicii publici ai comunităţilor, nişte „canibali" ce trebuiau pedepsiţi, anti-eul unei conştiinţe colective care se considera curată. De unde şi ritualul răzmeriţei cînd era îndreptată împotriva gabelierului: atacarea locuinţei sale ori a hanului unde tocmai trăsese, „minarea" pe străzi a personajului batjocorit ca un încornorat într-un soi de *charivari,* executarea sceleratului despre care se spunea deseori că s-a pocăit înainte de a muri — legendă menită să-j convingă pe răsculaţi de îndreptăţirea lor. Acest ritual se desfăşura după ce mulţimea trecuse mai întîi pe ia închisoarea din localitatea respectivă pentru a-i elibera pe cei aruncaţi acolo de inechitatea agenţilor financiari.

într-un asemenea climat de efervescenţă şi odată depăşit un anumit prag al agitaţiei, conta mai puţin impozitul temut cît o anumită mitologie antifiscală seculară, mai puţin realitatea în sine, cît imaginea înfricoşătoare sub care era . închipuită această realitate.

* *„Fusilier des tailles",* în original, accepţia veche a substantivului „fusilier" fiind şi aceea de soldat in subordinea intendenţilor de provincie. (N. tr.).

Perceptori în sens general, termenul derivînd
d[n substantivul *„maltote",* iniţial un impozit per-
fePut de Filip cel Frumos în sprijinul războiului
19 1InPotriva englezilor, ulterior generalizat pentru orice
teJ de impozit abuziv. (N. tr.).

FRICA ŞI RĂZVRĂTIRE (2)

i

1. Zvonurile

Imaginaţia colectivă prelua cele mai felurite zvonuri. In ajunul răscoalei cunoscute în Anglia secolului al XVI-lea sub numele de *Pilgrimage of Grace,* fel de fel de şoapte îngrijorătoare şi răuvoitoare se răspîndeau din sat în sat: se spunea că inspectorii apostolici trimişi la mînăstirile închise din porunca regelui sunt nişte indivizi corupţi care se îmbogăţesc je-fuindu-le[1]. Şi mai înrădăcinată era convingerea că odată cu acţiunea lor spoliatoare începe „distrugerea sfintei credinţe[2]". Ştiri alarmante au precedat şi rebeliunea din Cornwall, în 1547-1549: se credea că noua *Prayer Book** nu mai autorizează celebrarea botezului decît duminica[3]. în realitate, ea recomanda pur şi simplu regruparea ceremoniilor baptismale duminica pentru ca să aibă loc în prezenţa comunităţii credincioşilor. Aceştia au crezut însă că nou-născuţii bolnavi riscă de acum înainte să moară nebotezaţi, fiind astfel hărăziţi infernului. De unde şi panica populaţiilor.

Este imposibil, cel puţin în cazul civilizaţiilor preindustriale, să separi zvonurile de răscoale, indiferent de dimensiunile eronolo-

* *In engleză:* carte de rugăciuni. (N. tr.).

gice şi geografice ale acestora. In Franţa de astăzi, o alarmă ca cea de la Orleans, în *1969*v poate fi stăpînită din timp fără a se ajunge la o explozie. Pe vremuri, în schimb, era greu să dezamorsezi zvonurile. Pentru că, nu rareori, se bucurau de crezare ia toate nivelurile societăţii, inclusiv în sferele diriguitoare. Şi, chiar cînd nu era aşa, autorităţile nu dispuneau nici de mijloacele de informare (ziare, radio, televiziune) cu ajutorul cărora se poate *încerca* potolirea unei nelinişti colective printr-un fel de „terapie a zvonului", nici de suficiente mijloace poliţieneşti pentru a împiedica întrunirile şi autoexeitarea mulţimii. Zvonuri care pe vremuri au stîrnit izbucniri de panică ni se par astăzi total aberante. Şi totuşi, n-am asistat oare noi înşine, în 1953, la acea panică de proporţii pe care a provocat-o prezentatorul unui post de radio american anunţînd! sosirea unor marţieni pe farfurii zburătoare[4]? De fapt, important aici este ceea ce crede posibil opinia publică, sau măcar o parte a ei. în 1768, mulţimea invadează şi devastează colegiul congregaţiei oratorienilor din Lyon. Călugării sunt acuzaţi că adăpostesc un prinţ ciung. „în fiecare seară, se povesteşte, sunt prinşi în jurul colegiului copii cărora li se taie un braţ ca *să-l* încerce pretinsul prinţ". Răzmeriţa se soldează cu 25 de răniţi[5]. Să explicăm psihologic acest acces de mînie. Odinioară, multă lume era convinsă că această chirurgie neobişnuită nu-i imposibilă. Pe de altă parte, după expulzarea iezuiţilor*, opinia publică îi privea cu aceeaşi neîncredere şi pe succesorii lor, considerîndu-i capabili de cele mai negre fărădelegi. In sfîr-Şit, la Lyon ca şi aiurea, circulau periodic tot felul de zvonuri cu privire la răpirile de copii: erau acuzaţi cînd ţiganii şi vagabonzii, cînd oratorienii, ca în cazul de faţă, cînd poliţia. Răscoala din Lyon trebuie apropiată aşadar de

* Expulzarea din *Franţa* a membrilor Companiei sau Societăţii lui Isus a fost decretată în 1764. (N. tr.).

cea care a însîngerat Parisul în mai 1750 şi care s-a soldat cu multe pierderi de vieţi omeneşti. Se spunea că ofiţeri de poliţie în civil umblă prin cartierele pariziene şi răpesc copii între cinci şi zece ani. Cum unul dintre ei apucase să ţipe cînd tocmai îl aruncau într-o birjă — aşa s-a zvonit — mulţimea s-a adunat cuprinsă de furie. Avocatul J.^-F. Bărbier povesteşte:

„ . . . După cum scornise gura lumii, scopul acestor răpiri de copii era vindecarea unui prinţ lepros, care trebuia îmbăiat o dată sau de mai multe ori în sînge omenesc, şi cum nu-i altul mai curat decît acela de copil, îi prindeau ca să le ia sîngele din cele patru membre şi să-i sacrifice, ceea ce revolta poporul încă şi mai mult. Nu se ştie pe ce se întemeiază asemenea poveşti; remediul acesta era cunoscut încă pe timpul lui Constantin, împărat care nici n-a vrut să audă de una ca asta. Dar aici n-avem nici un prinţ lepros şi, chiar de ar fi vreunulr nimeni n-ar recurge la asemenea cruzime drept remediu. S-ar părea mai degrabă că e nevoie de copii pentru a-i trimite în Mississippi. Cu toate acestea, este oricum greu de presupus că ar exista vreun ordin de sus prin care să se ceară răpirea copiilor de la tatăl şi mama lor. E posibil să li se fi spus unor ofiţeri de poliţie că dacă vor găsi copii fără tată şi fără mamă sau abandonaţi pot să-i ridice: [nu-i exchis] să li se fi promis o recompensă, iar ei să fi abuzat de acest ordin . . . De altfel, proiectul acesta n-are nici o noimă: dacă-i adevărat că au nevoie de copii mici de ambele sexe pentru aşezările din America, există atunci destui atît în azilul din foburgul Saint-Antoine, cît şi în celelalte aziluri[6]."

O lună mai tîrziu, zvonurile privind răpirile de eopii circulau la Toulouse. Şi tot de la avocatul Bărbier aflăm: . ■ .. • ,, t ,. . . .

> „Această spaimă s-a întins şi în provincii. Se zice că la Toulouse mulţimea aproape că a ucis în bătăi nişte oameni care vindeau păpuşi gîndind că acesta e doar un pretext pentru a momi copii. In prezent, se admite că toţi cei ucişi sau maltrataţi în tulburările de la Paris au fost victimele unei greşeli sau ale unor bănuieli neîntemeiate[7].. ."

Aceste trei „emoţii" ne trimit la convingerea larg răspîndită pe vremuri cu privire la existenţa unor criminali care fură copii. De cîte ori n-au fost înfricoşaţi copiii neascultători cu povestea căpcăunului care va veni să-i ia cu el! Dovadă, chiar la începutul secolului al XX-lea, iconografia moralizatoare a imaginilor de Epinal*. Această frică, în două dintre cazurile evocate mai sus, întîlnea şi întărea o altă credinţă, deloc absurdă pentru o mentalitate magică, potrivit căreia, vindecarea unui mic prinţ bolnav cere sacrificarea unui copil sănătos, pentru a se provoca astfel un transfer de sănătate, în privinţa acestor două certitudini (furtul de copii şi vindecarea prin transfer de sănătate), identitatea variabilă a ţapilor ispăşitori se vădeşte secundară. Oratorieni, ofiţeri de poliţie sau vînzători de păpuşi confirmaseră, prin gesturi tendenţios interpretate, aprehensiunile durabile ale publicului. Noi mărturii asupra acestora: în 1769, poliţia a fost nevoită să ceară preoţilor din Paris să-şi potolească enoriaşii, încredinţaţi încă o dată de primejdia care le paşte copiii[8]; şi, la o dată atît de tîrzie ca 1823, se putea citi în *Dicţionarul poliţiei moderne* de Alletz**, la articolul „Alarmă": „Se interzice alarmarea populaţiei prin răspîndirea

* La timpul său, orăşelul Epinal era vestit pentru producţia sa de stampe reprezentînd cu precădere subiecte pioase de o execuţie şi un colorit rudimentare. De aici expresia *image d'Epinal.* (N. tr.).

** *Pons Augustin Alletz* (1703—1785), autor de lucrări cu caracter educativ. Printre altele mai men- ţionăm *Dicţionarul conciliilor* şi *Dicţionarul teologic.* (N. tr.).

de zvonuri şi ştiri neîntemeiate, ce pot s-o ne-liniştească ori s-o înfricoşeze, precum teama de foamete, răpirea de copii", *etc.*[9].

Altă teamă colectivă durabilă, pe care o dezvăluie, în Franţa cel puţin, zvonurile şi răscoalele de odinioară, este cea privitoare la impozitul pe viaţa însăşi. Acest mit pare să fi atins intensitatea sa maximă în secolul al XVII-lea şi la începutul secolului al XVIII-lea, *epocă* de inflaţie galopantă a fiscalităţii, opinia publică fiind de acum înainte convinsă că din partea statului te poţi aştepta la orice. Dar rădăcinile lui profunde trebuie căutate în ostilitatea unei civilizaţii esenţial orală faţă de actele scrise ce trebuiau plătite şi pe care bi-rocraţia centralizatoare şi hîrţogăria excesivă le înmulţeau mereu. Astfel, în 1568, a fost creată aşa-numita taxă „pentru controlul actelor", care se plătea în momentul prezentării în faţa justiţiei a extraselor din registrele parohiale. Reînnoită în 1654, ea s-a agravat prin înfiinţarea birourilor de grefieri în 1690, apoi de controlori de acte în 1706. Neliniştea provocată de acumularea acestor hotărîri a dus în repetate rînduri la zvonuri panicarde şi la „emoţii" populare pornite de la un edict prost înţeles sau de la un afiş prost citit. „Pentru fiecare copil pe care îl vor face de acum înainte, femeile vor trebui să achite o anumită sumă de bani": acest impozit mitic pe naşteri a provocat sediţiuni la Villefranche-de-Rouergue în 1627, în oraşele din Guyenne în 1635, la Mont-pellier în 1645, Carcassonne în 1665, Pau în 1057, Aubenas în 1670, Bayonne în 1706 şi 1709, Quercy în 1707.

Pe timpul Frondei, *Catehismul perceptorilor* (1649) i-a denunţat pe oamenii de afaceri „care se încumetaseră odinioară să propună Consiliului impozite pînă şi pe sfîntul botez al copiilor[10]". Lumea şi-a închipuit că, tot aşa, se vor plăti impozite pe căsătorii şi pe în-mormîntări; au fost blestemaţi maltotiepii care „se hrănesc cu suspine şi se îndoapă cu lacrimi"-

Tot aşa la Villefranche (1627), Pau (1682) şi Ba-yonne (1709), s-a zvonit chiar despre un impozit pe apa de izvor, „pe fiecare ciutură scoasă de femei din fîntînă[11]". Iată tot atîtea forme ale fricii profund înrădăcinate de perspectiva instituirii unui impozit pe viaţa însăşi.

Fiind de acum înainte convinşi că în Franţa secolelor XVI şi XVII, fiscalitatea a stat la originea celor mai multe şi mai grave revolte, nu ne rămîne decît să deschidem *cronicile* timpului pentru a depista zvonurile ce vor servi drept detonatori ai mîniei populare. Majoritatea lor, în regiunile scutite de gabelă, se refereau la impozitul pe sare, atribuindu-i-se gu-vernului intenţia de a-1 generaliza. Faima a-cestei taxe era însă atît de sinistră încît opinia publică înfricoşată numea deseori „gabelă" orice nou impozit. La Bordeaux, în mai 1635, umbla vorba că „vor să introducă gabelă pe sare în oraş". S-a mai lansat totodată zvonul „că (autorităţile) vor să perceapă cîte doi scuzi de butoi, cinci gologani* pentru fiecare oală şi sumedenie de alte felurite scorneli[12]". Mulţimea a atacat primăria şi a măcelărit pe loc cîţiva „gabelieri". Exemplul bordelez a fost iirmat în sud-vestul ţării; mai cu seamă *la* Perigueux şi la Agen. La Perigueux, dezordinile au izbucnit în iunie, „la veştile sosite din Bordeaux cum că regele vrea să impună o contribuţie pe hanuri, şi alte impozite numite îndeobşte gabelă[13]". Cît despre răscoala de la Agen, tot în iunie 1635, ea „se întemeia pe presupunerea că în oraş s-ar fi instituit gabelă şi că numeroşi locuitori.. . s-ar fi dat de partea gabelierilor[14]". Evident că nu toate zvonurile erau lipsite de temei. Richelieu s-a gîndit într-adevăr să suprime în Normandia de jos privilegiul numit „quart bouillon", care acorda regiunilor beneficiare dreptul să-şi producă singure sarea şi s-o vîndă liber, cu condiţia de a-i vărsa regele

* în original „sou", moneda reprezentând a două-zecea parte dintr-o livră. (N. tr.).

lui o taxă egală cu un sfert din valoarea produsă. Dar revolta descuJţilor din ţinutul Avran-chin a izbucnit în iulie 1639, înainte de a se fi publicat vreun text oficial de instituire a gabe-lei. Pe scurt, oamenii ţipau înainte de a-i durea şi fără îndoială că bine au făcut de vreme ce, în faţa unei extinderi a răscoalei, guvernul a renunţat la proiect. Nu-i mai puţin adevărat că, hrănit de o întreagă mitologie antifiscală şi umflat de o aşteptare îngrijorată, un zvon e destul ca să aprindă pulberea: s-a crezut, de pildă, că temutul edict a fost adus de Bes-nadiere-Poupinel, magistrat al tribunalului din Coutances. Mulţimea n-a pregetat să-1 ucidă, insurecţia cuprinzînd astfel ţinutul Avranchin[15]. în 1675, tulburările de la Rennes şi de la Nantes au provocat o răscoală a ţăranilor din Bretania de jos, ca urmare a zvonului care circula în Cornwall cum că un locotenent al regelui ar fi fost însărcinat să introducă gabela în dio-cezele din Vannes, Saint-Pol-de-Leon, Treguier şi Quimper. Cete înarmate i-au atacat pe „ga-belieri". Tribunalul din Rennes a fost nevoit să emită un edict ce declara zvonurile relative la gabelă drept false şi neîntemeiate şi stabilea pedepse împotriva celor care le răspîndeau[16]. Anxietatea provocată pe vremuri de fiscalitate era deci atît de puternică încît ajungea să lansezi un zvon despre un nou imporit pentru a stîrni o „emoţie" populară. Astfel la Cahors, în 1658: după ce *Curtea impozitelor* hotărîse instituirea unui *compoix cabaliste* (registru de impuneri), „neguţătorii şi hangiii se apucară să le spună oamenilor de rînd şi să răspîndească pretutindeni ştirea cum că de gabelă e vorba, iar oamenii de rînd erau destul de neghiobi ca să-i şi creadă[17]".

Un zvon ia naştere aşadar pe un fond prealabil de nelinişti acumulate şi rezultă dintr-o pregătire mentală creată de convergenţa mai multor primejdii sau de diverse calamităţi ale căror efecte se adiţionează. La 24 mai 1524, focul devastează Troyes. Asemenea incendii

erau frecvente pe vremuri în oraşele cu multe case de lemn. Lumea îşi închipuie însă că „oameni necunoscuţi şi deghizaţi" au pătruns în cetate unde pun copii între doisprezece şi paisprezece ani să dea foc la case. Cîţiva dintre aceşti băieţandri sînt spânzuraţi. Dar e mai greu să-i descoperi pe adevăraţii incendiatori, pe cei care comandaseră operaţiunea, „căci zilnio îşi schimbau veşmintele: uneori erau îmbrăcaţi ca neguţători, alteori ca aventurieri*, apoi ca ţărani, câteodată tunşi chilug şi cîteo-dată cu plete, pe scurt, de nerecunoscut[18]". Frica de incendiatori se răspîndeşte repede şi la Paris, unde este adus de la Troyes tatăl unor copii care, se zice, au participat la incendieri şi pe care justiţia i-a executat. In capitală, circulă fel de fel de zvonuri: „mixtura incendiatoare" a fost confecţionată la Neapole; „oraşul Paris şi alte oraşe din regat [sunt] în primejdie"; capul răutăţilor ar fi conetabilul de Bourbon[19]. Douăzeci şi doi de nemţi sunt arestaţi *„jpe* bănuială" în foburgul Saint-Denis. „Interogaţi", ei se dovedesc a fi nevinovaţi. Dar municipalitatea porunceşte „neguţătorilor, tîrgo-veţilor şi locuitorilor" să facă de pază noaptea: „Ceea ce se făcu fără contenire . . . doi ani de-a rîndul". Tribunalul mai ordonă să se ţină felinare aprinse în faţa caselor de la orele nouă seara şi să se păstreze în permanenţă apă în „vase", pe lîngă uşi. Focurile sărbătoreşti, de sfîntul Ion şi de sfinţii Petru şi Pavel, sunt interzise în anul acela. Vagabonzii sînt arestaţi şi, înlănţuiţi doi cîte doi, puşi să cureţe şanţurile de apărare de la poarta Saint-Honore. într-un asemenea climat de suspiciune, nu-i cîtuşi de puţin de mirare că lumea îşi închipuie că vede „porţi şi ferestre însemnate cu crucea sfîntului Andrei, neagră, făcută noaptea, de oameni necunoscuţi[20]".

" In original: *advanturieurs,* sensul vechi al cu-vintului fiind acela de mercenari (N. tr.).

Ce găsim la originea acestei spaime colective? în zona ei cea mai profundă fără îndoială frica de militari şi de vagabonzi — am văzut că opinia publică îi aduna sub una şi aceeaşi suspiciune. Or, un concurs de împrejurări permite acestei temeri să iasă din nou la suprafaţă. Războiul se pornise iar în Italia, începînd din 1521, şi a fost marcat de o serie de înfrîngeri. Pe de altă parte, lumea tocmai aflase de moartea lui Bayard. Grele operaţiuni militare se desfăşuraseră şi în Provenţa.. în nordul regatului, englezii, aliaţi ai împă-»j; râtului, înaintaseră primejdios în Picardia, iaiţf în 1523 au ameninţat chiar Parisul. Situaţia eraf-atît de gravă în anul acela încît episcopul a trebuit să interzică să se tragă clopotele de săr-»: bătoarea Tuturor sfinţilor, „pentru ca orice zgo-* mot ameninţător să se audă mai lesne[21]". „Tră-î darea" ducelui de Bourbon (februarie 1523) a impresionat opinia publică. Iar cînd, în luna iulie, s-a crezut că Francisc I urmează să plece îri Italia (de fapt, n-a trecut de Lyon), parizienii s-au simţit abandonaţi. Să mai adăugăm *agravarea* „primejdiei luterane", gerurile prelungite din iarna 1523-1524, din pricina cărora satisfacerea cererii de alimente în primăvara ce a urmat s-a făcut cu mare greutate, procesiunile ce se înmulţiseră la Paris fie din cauza vremii, fie din *cauza* războiului. Se înţelege că asemenea complex de evenimente îngrijorătoare a traumatizat opinia publică pariziană, a făcut-o să dea crezare tuturor zvonurilor alarmante şi a trezit frica de vagabonzi. Chiar în ajunul incendiului de la Troyes, Tribunalul ordonase ca toţi tîrîie-brîu şi vîntură-lume să părăsească oraşul. Cum să nu crezi că există printre ei şi incendiatori?

Zvonul poate împrumuta aspectul unei bucurii nesăbuite şi al unei speranţe nebuneşti —-am pomenit credinţa recurentă în abolirea impozitelor. De *cele* mai multe ori însă, el semnifică aşteptarea unei nenorociri. Nu-i de mirare, î

ţinînd seama de locul ocupat în adîncul psihismului colectiv de teama de noi impozite şi cea de pribegi, că multe zvonuri provocatoare de odinioară s-au raportat la una sau *la* cealaltă dintre aceste aprehensiuni permanente. Marea Frică din Franţa anului 1789 dovedeşte că, într-o epocă de disoluţie a autorităţii, asemenea rumori au putut juca un rol istoric fundamental. In general însă, importanţa şi funcţia zvonurilor în civilizaţia Vechiului Regim au fost subestimate. Naşterea, sau mai bine zis reapariţia lor periodică, era o constantă în viaţa popoarelor; o structură, ca şi revolta însăşi. Marea Frică n-a făcut aşadar decât să extindă, la o scară aproape naţională, o realitate ce cunoscuse în secolele anterioare exemple numeroase, de dimensiuni inegale în timp şi spaţiu. Propagarea zvonurilor alarmante — circulînd întotdeauna pe canale neinstituţionalizate[22] — marca momentul cînd neliniştea populară atingea paroxismul. Punerea în alertă a instinctului de conservare, în urma unor ameninţări persistente împotriva securităţii ontologice a unui grup, frustrările şi anxietăţile colective acumulate duceau — şi negreşit că vor duce din nou în cazuri similare — la proiecţii ha-Iucinatorii[23]. Zvonul apare atunci ca mărturisire şi explicitare a unei angoase generalizate şi, în acelaşi timp, ca prim stadiu al procesului de defulare ce va elibera mulţimea — provizoriu — de frica ei. El este identificarea unei primejdii şi clarificarea unei situaţii care a devenit insuportabilă. Pentru că, respingînd orice incertitudine, populaţia care acceptă un zvon, aduce o acuzaţie. Inamicul public este demascat; şi asta înseamnă oricum o uşurare. Chiar în versiunea lui optimistă, zvonul desemnează unul sau mai mulţi vinovaţi. De exemplu, în timpul Frondei: impozitele urmau să dispară, numai oă Mazarin îl împiedicase pe [r]ege să ducă la îndeplinire acest gest salutar. Asemenea proiecţie paranoică determina odinioară în mod periodic apariţia unor tipuri

ritualizate de ţapi ispăşitori •— gabelieri, provocatori de foamete, briganzi, eretici. Graţie unor astfel de denumiri (concretizate în personaje reale), o colectivitate se înfăţişează ca victimă[24] — ceea ce şi este de cele mai multe ori — şi justifică anticipat actele de justiţie expeditivă pe care oricum le va săvîrşi. Pe de altă parte, împovărînd acuzatul (sau acuzaţii) cu tot soiul de crime, vicii şi negre uneltiri, ea se purifică de propriile sale intenţii tulburi, atribuind altora ceea ce nu vrea să recunoască în ea însăşi.

Scăpînd oricărui control critic, zvonul are tendinţa să majoreze puterile inamicului demascat şi să-1 situeze în centrul unei reţele de complicităţi diabolice. Cu cît frica unei colectivităţi va fi mai intensă, cu atît mai accentuată va fi tendinţa de a crede în vaste conjuraţii susţinute de reţele chiar în sinul colectivităţii respective. Nu că am considera coloana a cincea un mit, dar în orice epocă teama resimţită a depăşit limitele realului şi ale posibilului. Astfel, un zvon este de cele mai multe ori revelarea unui complot, adică a unei trădări. Relatările privind răscoalele antifiscale sunt pline de formule precum „conspiraţia ga-belei", „conjuraţia partidului gabelierilor" sau a „partidului nenorocirii" care trimit clar la o maşinaţie de dimensiune naţională ai cărei agenţi locali sunt totuşi cunoscuţi. Tot aşa, în 1524 s-a crezut într-o acţiune concertată a incendiatorilor, iar în 1776, în timpul „războiului fainei", într-un complot al agenţilor foametei.

Masacrele din noaptea Sfîntului Barto-lomeu (1572) şi din zilele următoare la Paris şi în mai multe oraşe ale Franţei, nu-şi găsesc o explicaţie psihologică decît prin certitudinea colectivă privind un complot protestant. După atentatul ratat împotriva lui Coligny, Catherine de Medicis hotărîse executarea unui număr oarecare de hughenoţi. Dar guvernul nu intenţiona să-i masacreze pe toţi reformaţii din Paris. Or, puterea regală a fost copleşită de răscoala 300

pariziană care, în ciuda chemărilor la calm ale autorităţilor, s-a revărsat pe străzile capitalei timp de aproape cinci zile cu tot cortegiul ei de atrocităţi: victime despuiate, tîrîte şi azvîr-lite în Sena, femei gravide spintecate, coşuri pline cu copii deşertate în fluviu, etc, gesturi înrudite cu cele practicate în secolul al XVI-lea de tribul Tupinamba din Brazilia asupra prizonierilor de război, cu singura excepţie a canibalismului final[25]. Cum se explică această furie populară atît de aprigă încît „nici chiar majes-tăţile lor. . . nu se puteau feri de frică în Luvru[26]"? Jeanine Estebe constată că cele două edicte de pacificare din, 1562 şi 1570 au avut drept rezultat comun declanşarea violenţei populare în oraşele unde catolicii erau majoritari. Aceştia crezură că de acum înainte adversarii lor îşi vor putea îngădui orice insolenţă şi că, profitînd de concesiile regelui, se vor strădui să domine regatul. Un preot din Pro-vins, Haton, scrie în mod semnificativ:

""•".„Zisa pace (din 1570) făcută cu hughenotul
L[amiral (Coligny — n.tr.) şi adepţii lui păru
~*' a fi foarte prielnică pentru libertatea hu-
ghenotă, ceea ce, drept vorbind, este[27]. . ."

1 Edictele de pacificare erau resimţite aşadar de catolici ca trădări, de vreme ce se acordau privilegii unor oameni în care masa poporului vedea nişte rebeli şi nişte eretici. Căsătoria Margaretei de Valois cu protestantul Henric de Navarra celebrată în ziua de 18 august a părut o confirmare a acestor aprehensiuni: ce nu puteau pretinde hughenoţii de acum înainte? Pe de altă parte, e sigur că după atentatul împo-triva lui Coligny (22 august) protestanţii n-au pregetat cu ameninţările: se vor răzbuna. Ziua de 23, zi nelucrătoare, a fost prielnică adunărilor mulţimii în biserici. Predicatorii proclamară sus şi tare intenţia calviniştilor de a-1 ucide pe Henri de Guise. Acesta se făcu că Părăseşte oraşul: ceea ce îi îngrijoră pe pari- ii care probabil că îşi închipuiră că

sunt

lipsiţi de apărătorul lor. După-amiază, se răs-pîndi un zvon alarmant: Montmorency, considerat pe nedrept hughenot şi pe care parizienii îl detestau, înainta cu trupele sale spre capitală:

,\ „De la ora aceea [orele 16] se răspîndi prin Paris zvonul cum că regele îl chemase pe % mareşalul de Montmorency să vină la Paris ~J cu mulţime de cavalerie şi de infanterie; că *'„ parizienii aveau aşadar prilej de a se pune (.-. la adăpost; dar zvonul acesta era neîntemeiat[28]".

In sfîrşit, autorităţilor municipale care au fost ohemate la Luvru în noaptea de 23 spre 24 pentru a li se cere să înarmeze miliţiile oraşului, li s-a spus că regele, primăria şi Parisul trebuie apăraţi împotriva unui complot protestant. Din clipa aceea, cînd tocsinul începea să bată, era cît se poate de firesc ca o populaţie cu nervii greu încercaţi ani de-a rîndul, şi care trăise zile pline de nelinişte în arşiţa copleşitoare de august, să creadă în realitatea acestei conjuraţii. Măcelărirea hughenoţilor devenea astfel un act de legitimă apărare.

Obsesia comploturilor a planat deasupra Franţei şi în primii ani ai Revoluţiei franceze. G. Lefebvre avea dreptate scriind că Marea Frică a fost „o gigantică ştire neîntemeiată[29]". Cârdăşia dintre aristocraţi şi răufăcători, în care au crezut toţi francezii, a fost în orice caz unul dintre acele „mituri care fac istoria reală[30]". Favorizată de penuriile care au precedat vara lui 1789, a reapărut convingerea, deja prezentă în 1776, că miniştrii şi autorităţile locale încheiaseră un „pact de înfometare" a poporului. Totuşi întrunirea stărilor generale a trezit o mare speranţă. Foarte eurînd însă, acestea au intrat în conflict cu guvernul. Opinia publică s-a convins, nu fără motiv, că privilegiaţii vor refuza reformele şi vor încerca să determine dizolvarea „Adunării naţionale", să recupereze controlul asupra statului şi să menţină ţara- 3°

nimea sub jug. Incepînd din 15 mai, s-a răs-pîndit zvonul că guvernul adună trupo în jurul Parisului. Demiterea lui Necker păru să confirme ce]e mai nogre temeri. Şi e cit se poate de adevărat că, fără revolta pariziană din 14 iulie. Adunarea ar fi fost pierdută. In orice caz, în ajunul căderii Bastiliei, Parisul era plin de zvonuri îngrijorătoare: locuitorii credeau in intrarea iminentă a soldaţilor străini. Şi dacă au pus mîna pe arme, au făcut-o pentru că, asemenea strămoşilor lor din 1572, s-au considerat în legitimă apărare: mareşalului de Broglie i se atribui intenţia de a „nimici Parisul".

Victoria populară de la 14 iulie n-a potolit spiritele, ea marcînd începutul emigraţiei. A-ceste plecări apăreau ca o dovadă suplimentară a „complotului aristocratic". Toată lumea era încredinţată că emigranţii duc cu ei aur cu care vor tocmi mercenari străini graţie acordului dintre suveranii Europei. Brusc, Franţa s-a simţit ameninţată la toate frontierele. La sfîrşitul lui iulie, Bordeaux se aştepta să vadă sosind 30 000 de spanioli, Briancon 20 000 de piemontezi, Uzerche 40 000 de oameni conduşi de contele d'Artois. La est, se semnala înaintarea trupelor imperiale. In Bretania, domnea frica de o debarcare engleză. Şi cum să nu-ţi închipui ca aceşti emigranţi, urzind proiecte de întoarcere şi de răzbunare, să nu-şi fi căutat complicităţi chiar în Franţa? Atunci, după 14 iulie, s-a dezvoltat certitudinea că pribegii atît de temuţi — şi atît de numeroşi în acea epocă — fuseseră recrutaţi de aristocraţia din afară şi dinăuntru. ,,Cabala infernală" jurase pierzania ţării sprijinindu-se pe „trădătorii din interior". Aceştia, „unelte scîrnave ale tiraniei", aveau de gînd să încerce înfometarea Franţei Şi incendierea satelor şi a ogoarelor sale. Nu-i aşadar de mirare dacă paroxismul fricii s-a situat în momentul secerişului. Punînd mîna Pe arme pentru a se apăra împotriva briganzilor, oraşele şi burgurile confirmau astfel exis-

tenta complotului şi amplificau neliniştea colectivă. Sigur că nu toată Franţa a fost teatrul răzmeriţelor şi al incendierii castelelor[31]. Dar toată Franţa a tremurat.

„Mulţimi ucigaşe" şi „crime ale gloatei" provocate de frică au marcat în Franţa şi anul 1792, cînd s-au petrecut masacrele pariziene din 2 şi 3 septembrie. Dar acestea n-au fost decît un episod — cel mai sîngeros — dintr-o serie de asasinate săvîrşite în cele patru zări ale ţării, într-un climat de nelinişte şi de suspiciune creat de război, de primele înfrîngeri şi de certitudinea că duşmanii din exterior au complici în interior. La Naves în Ardeche, pe 9 iulie, nouă preoţi refractari fiind întemniţaţi, se zvoneşte că au dispărut, mulţimea se duce la primărie, îi descoperă şi-i ucide în bătăi, în afară de unul care a spus că a jurat*[32]. La Marsilia, pe *20* iulie, se zvoneşte că un postăvar organizează un complot împotriva „patrioţilor". Dus la închisoare, asupra lui se găsesc „cartuşe de un model special". A doua zi, mulţimea bulucită forţează poarta închisorii şi-1 măcelăreşte. înainte de a muri, el îi denunţase însă pe doi maeştri de scrimă, de-semnîndu-i drept capii complotului contrarevoluţionar. Sunt încarceraţi şi ei. Or, pe 22, către ora şapte dimineaţa, „poporul fiind în fierbere încă din ajun în urma descoperirii pe ţărmul mării a unei mari cantităţi de nasturi galbeni bombaţi pentru jachete şi jiletci ce aveau întipărită pe ei o mare floare albă de crin", dovada conjuraţiei pare incontestabilă. Mulţimea pătrunde în închisoare şi-i ucide pe cei doi maeştri de scrimă. La sfîrşitul aceluiaşi iulie, locuitorii din Toulouse aud vorbindu-se eă urmează să izbucnească un complot contrarevoluţionar: va fi incendiat un fort, patrioţii vor fi căsăpiţi, alt fort va fi predat emisarilor contelui d'Artois.

---

* Cu alte cuvinte a depus jurămînt de fidelitate constituţiei civile a clerului (1790). (N. tr.).

Socotind autori-tăţile prea timorate, mulţimea ucide o duzină de oameni printre care procurorul general sindic* şi patru membri ai directoratului departamental, precum şi procurorul de pe îîngă tribunalul criminal[33]. Aceste fapte, şi multe altele enumerate de P. Caron, pun masacrele din 2 şi 3 iseptembrie în contextul lor naţional şi dovedesc că ele n-au fost nici premeditate, nici „organizate", ci sunt toate rezultatul unei epidemii de frică.

Această frică, să repetăm, nu era lipsită de temei: ca totdeauna, zvonurile cele mai delirante care au circulat atunci se explică printr-o lungă pregătire mentală şi conştiinţa unei situaţii primejdioase (cel puţin pentru cele care erau favorabile Revoluţiei). Armata suferea în-frîngeri; la 11 iulie, Adunarea declarase „Patria în primejdie"; manifestul lui Braunschweig**, cunoscut la Paris la 1 august, ameninţase într-adevăr capitala cu o „execuţie militară" şi o „subversiune totală"; ziua de 10 august fusese sîngeroasă şi resentimentele „patrioţilor" erau fireşte foarte vii împotriva celor bănuiţi că fac parte din partidul regelui — preoţi refractari şi aristocraţi. Cu *toate* acestea, parizienii n-au realizat decît destul de tîrziu prezenţa apropiată a armatelor străine, deşi prusacii intraseră în Longwy *la 23* august. în noaptea de 1 spre 2 septembrie s-a răspîndit în capitală zvonul că Verdun-ul asediat capitulase — zvon care anticipa realitatea cu cîte\[7]a ore. De astă dată, duşmanul se afla la porţi! Primăria ordonă să sune tocsinul şi să tragă tunul de a-larmă, cere parizienilor să formeze o *armată* de

Reprezentant al locuitorilor unui oraş liber („viile franche" sau „viile de syndicat") faţă de autoritatea suzerană. (N. tr.).

** La 15 iulie 1792, ducele de Braunschweig (1735—1806), general prusac care comanda armatele aliate împotriva Franţei, publică la Koblenz un ma-(5 ? ??* arogant prin care anunţă că va pune ordine
[ln] Franţa şi va cuceri Parisul. (N. tr.). ăl

60 000 de oameni şi prescrie dezarmarea suspecţilor, în această atmosferă de surescitare, „aţîţătorii" — meşteşugari şi federaţi — aprobaţi de mulţimi anonime mai mult sau mai puţin importante, au pătruns în închisori şi au procedat la judecări şi execuţii sumare, convinşi de existenţa unui „complot al închisorilor": în timp ce „patrioţii" vor pleca să lupte pe front, prizonierii lăsaţi fără pază vor ieşi în oraş şi vor înlesni intrarea în acţiune a duşmanilor. Această convingere părea cu atît mai întemeiată cu cît multe închisori şi clădiri care ţineau loc de închisori erau situate chiar în inima Parisului: mici insule ale trădării într-o cetate asediată sau riscînd asediul.

Printre victimele masacrelor s-au numărat mai mulţi deţinuţi de drept comun decît „politici". Proporţia generală între unii şi alţii pare să fi fost, după cea mai scăzută estimare (737 de o parte, 353 de cealaltă), de 67,61»/o pentru cei dintîi şi 32,38% pentru cei din urmă, iar după cea mai ridicată (1003 şi 392) de 71,9% pentru cei dintîi şi 28,8% pentru cei din urmă[34]. Nu se poate deci pretinde că deţinuţii de „drept, comun" au fost ucişi „pe deasupra" sau în „virtutea inerţiei" şi în „beţia cruzimii". Explicaţia e alta şi se leagă de frica viscerală de briganzi. Nişte vagabonzi imorali, condamnaţi pentru fel de fel de fărădelegi, nu vor pregeta să se vîndă cui plăteşte mai bine. Cumpăraţi cu aurul clerului şi al nobililor, ei se pregătesc să devină masa de manevră şi slugoii duşmanilor naţiunii. Suprimarea lor de 30«
urgenţă se impune aşadar. Această „necesară justiţie a poporului" a trezit mai tîrziu groază şi dezgust. Dar în momentul acela s-a vorbit destul de puţin despre aceste lucruri la Paris, unde prima preocupare era înaintarea trupelor străine. Pe de altă parte, se pare că majoritatea parizienilor a crezut cu adevărat în „complotul închisorilor".

2. Participarea femeilor şi a preoţilor la răzvrătiri; iconoclasmul

Evenimentele tragice din vara lui 1792 ne îndeamnă să insistăm asupra rolului femeilor în răzmeriţele şi „crimele mulţimii" de odinioară. Într-adevăr, citind printre rînduri relatările de toate tendinţele redactate de contemporanii masacrelor din septembrie, ghicim cuvintele pline de groază ale nevestelor şi ale mamelor, aoasă sau pe stradă, la apropierea armatelor duşmane: Parisul, depopulat prin plecarea bărbaţilor valizi, va fi curînd abandonat trădătorilor din interior.

Din povestirea unui preot reiese că înce-pînd din 29 şi 30 august, nişte „cumetre" le-ar fi strigat „zbirilor" în cursul unei percheziţii la colegiul Navarre": „Curaj, prieteni; ucideţi-i fără milă pe toţi aristocraţii ăştia netrebnici, pe toţi tîlharn ăştia care vor să ne ucidă ei pe noi".

Pe 2 septembrie, soldaţii spun mulţimii care priveşte cortegiul căruţelor pline cu prizioneri în drum spre Abaţie**: „Da, ăştia sunt duşmanii voştrii, complicii acelora care au predat Verdun-ul, care n-aşteaptă decît plecarea voastră ca să vă înjunghie copiii şi femeile".

Doamna Roland vorbeşte despre „repulsia poporului" de a-şi „abandona căminele lăsînd în urmă nişte lupi hrăpăreţi oare, odată dezlănţuiţi, vor cotropii tot ce a lăsat mai scump fiecare[35]".

Cei care rostesc cel mai des aceste fraze sunt bărbaţii. Ele repercutează însă limpede spusele unor femei repetate de la un cămin la altul: nevestele şi copiii se vor afla lipsiţi de

Colegiu întemeiat în 1304, în cadrul Universităţii din Paris. (N. tr.).
" Prison de l'Abbaye, din Saint-Germain-des-Pres, **307** U în zilele de 2 şi 3 septembrie 1792 au fost masacraţi 164 de prizonieri. (N. tr.).

apărare; viaţa le este în primejdie. Cum să nu ne imaginăm atunci — prin analogie — rolul determinant al femeilor în timpul revoltelor pariziene, lyoneze şi toulousane, survenite la mijlocul secolului al XVIII-lea, ou prilejul pretinselor furturi de copii? Cine se teme în primul rînd de aceste răpiri dacă nu mamele?

înţelegem de aceea mai bine de ce femeile juoau atît de des un rol moto: în „emoţiile" provocate de scumpirea şi lipsa grînelar. Prin-tr-un fel de reflex biologic, ele apărau viaţa copiilor şi existenţa fizică a căminului lor. „E-lementul cel mai constant (al răscoalelor fru-mentare), scrie Y.-M. Berce, este prezenţa femeilor. Femei înarmate cu pietre participă chiar şi la ambuscadele pregătite de ţărani, noaptea, pe drumurile principale. . . Ele se aruncă în iureşul provocat de scumpirea pîinii, neavînd alt program decît spaima de viitor şi pedepsirea speculanţilor[36]". O atitudine ce apare în repetate rînduri în timpul tulburărilor care au marcat începuturile Revoluţiei franceze.

Cum creşterea impozitelor ameninţa să ducă la sapă de lemn o parte din populaţia unui oraş sau a unei provincii, primejduind astfel însăşi existenţa ei, nu trebuie să ne mire faptul că femeile deschid calea răzmeriţelor anti-fiscale prin dezlănţuiri publice. La Cahors în 1637, ele ard în văzul lumii banca judecătorilor din catedrală odată cu mobilele din auditoriul tribunalului[37]. La Agen în 1635, la Caen în 1639, tot ele declanşează răzmeriţa, aici atacînd un perceptor de gabele, dincolo asediind locuinţa încasatorului de impozite[38]. La Montpellier în 1645, gospodinele care manifestează împotriva fiscului sunt conduse de o zdrahoancă ce declară că ele trebuie ori să moară ori să-i extermine pe perceptorii care le iau pîinea de la gura copiilor[39]. La Limoges, în 1705, casele gabelierilor au fost incendiate de o „mulţime de femei, fete şi copii din droj-

dia populaţiei, în timp ce bărbaţii şi taţii lor nici nu s-au arătat la faţă[40]". Aşadar, frica de gabelă pare să fi fost în primul rînd o obsesie feminină. încă o dovadă este următoarea anecdotă: într-o duminică din 1670, în bisericuţa din Lannes, în Pirinei, preotul tocmai se pregăteşte să citească o circulară a episcopului. „Bună parte dintre cei aflaţi atunci la sfînta liturghie crezură că vrea să-d încunoştiinţeze de introducerea gabelei şi se simţiră pierduţi; publicul şi mai cu seamă femeile şi fetele care se aflau de faţă începură să strige împotriva numitului preot[41]." Cît despre miticul impozit pe viaţă, cele dintîi care să dea crezare acestui zvon au fost mai ales femeile. La Montauban în 1691, după ce un agent financiar afişase un anunţ privind vînzarea unor noi slujbe, „în prostime şi mai cu seamă printre femeile de cea mai joasă condiţie se răspîndi zvonul că vor să le pună să plătească şase denari de fiecare cămaşă albită, 10 soli pentru fiecare băiat nou-născut şi 5 soli de fiecare fată[42]" .. . Urmează un început de răzmeriţă cu participarea a 200 sau 300 de gospodine.

Numeroase anchete au scos recent la iveală varietatea mişcărilor sediţioase la care au luat parte femeile în civilizaţia preindustrială. Astfel în Anglia de la începutul secolului al XVII-lea, ele au participat din plin la rebeliunile împotriva aşa-numitelor *enclosures** şi pentru menţinerea islazurilor[43]. N-au lipsit nici de la tulburările violente prilejuite de disensiunile religioase. La Edinburgh în 1637, rezistenţa faţă de noua *Carte de rugăciuni (Prayer Book)* introdusă de Carol I a început printr-o manifestaţie zgomotoasă a „plebei slujnicelor" la Saint Giles' Ghurch. Ele au întrerupt citania decanului, au aruncat cu taburete în direcţia episcopului, iar cînd acesta a ieşit pe furiş, au lapidat

* în engleză, în original: împrejmuire, îngrăditură, *°c°l* şi totodată, în epoca respectivă, regulament ce
109 ?.ra.b"eşte spaţiul îngrădit şi inviolabil al unei mînăs-
»n. (N. tr.). .....; , (. ,T,.

porţile şi vitraliile. De asemenea Crespin* şi autorul *Istoriei ecleziastice a Bisericilor reformate* atestă concomitent că femeile au participat la toate dezlănţuirile iconoclaste care au distrus în secolul al XVI-lea statuile de sfinţi în Franţa şi în Ţările de Jos[44]. Trebuie să deducem oare că ele „transferau" astfel în domeniul religios o activitate sediţioasă exercitată mai des împotriva acaparatorilor de grîne şi a agenţilor fiscali? Explicaţia fundamentală mi se pare a fi alta: că era vorba de pîine, de impozite, de *enclosures,* de hoţi de copii sau de religie, femeile se speriau mai repede decît bărbaţii. Ele simţeau primele ameninţarea, prindeau din zbor şi difuzau zvonurile; ele răspîn-deau spaima în anturajul lor, împingîndu-1 la decizii extreme. Mai mult, chiar ele amorsau aceste decizii, luînd iniţiativa unor gesturi ireparabile — gesturi în măsură să calmeze lumea de vreme ce urmau să intimideze, şi chiar să nimicească adversarul.

Există, fără îndoială, un militantism feminin care a contribuit, de exemplu, la transmiterea ideologiei anilor fierbinţi de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea generaţiilor din secolul al XlX-lea. Ne gîndim, printre altele, la văduva Babeuf şi la văduva Lebas[45]. în epoca noastră, se pare că tot femeile sunt adevăratele inspiratoare ale „bandei Baader-Meinhof". Totuşi, intenţia mea aici este menită să pună în lumină nu acţiuni susţinute ci gesturi spontane şi punctuale, care s-au repetat cu toate acestea ca nişte constante de-a lungul timpurilor în cursul mişcărilor sediţioase nepremeditate. Or, este vorba în acest caz de un comportament care n-a dispărut [...].

„Riturile violenţei" în răscoalele de odinioară sunt acum bine cunoscute şi cercetarea recentă a recuzat acuzaţiile şi pseudo-descrierile păturilor înstărite care înfăţişau poporul

---

* *Jean Crespin (Crispinus),* tipograf refugiat de la Arras la Geneva, unde moare de ciumă în 1572. (N. tr.). [31]

revoltat ca o „gloată smintită", o „fiară" cu o mie de capete, o plebe dezlănţuită „lipsită de ordine şi de şefi" — calificative folosite în secolul al XVI-lea de Guillaume Paradin* pentru a caracteriza sediţiunile lyoneze provocate de scumpetea grînelor[46]. Descriind carnavalul sîngeros de la Romans în 1580, E. Le Roy-Ladurie a văzut în el un fel de psihodra-mă exemplară, o „tragedie-balet ai cărei actori şi-au jucat şi dansat revolta". în legătură cu această „dramă elisabetană", el a marcat recurenţa fantasmelor de antropofagie şi a temei conexe a schimbului de femei[47]. Inutil să repetăm aici ceea ce alţii au demonstrat foar-te bine. în schimb, rămîne de arătat prin ce şi de ce sediţiunea constituia un remediu al fricii colective, mai ales în acele zile ciclonice când starea de mulţime intervenea din plin şi cînd saltul în violenţă se opera cu speranţa —65535 şi chiar cu certitudinea — salvării prin forţă. Şi în primul rînd, să subliniem că nu există dezlănţuire de revoltă fără acompania ment de zgomote care să impresioneze şi să exalte totodată — urletele mulţimii şi mai ales bătaia tocsinului şi răpăitul tobelor. Semn şi dovadă a intrării în alt timp decît acela al ocu
1 paţiilor obişnuite, ele invită la depăşirea iner ţiilor, a monotoniilor şi a interdicţiilor care alcătuiesc textura cotidiană a vieţii. Pe de altă parte, o colectivitate îşi cîştigă încrede rea în sine prin simplul fapt că se adună. De unde şi multiplicitatea „emoţiilor" şi a sedi- ţiunilor ce izbucnesc ou prilejul bîlciurilor, al tîrgurilor, al sărbătorilor patronale, al procesi unilor, sau pur şi simplu al slujbei duminicale. Locuri privilegiate de întrunire, biserica paro hială şi piaţa din faţa ei — sau cimitirul vecin —65535 constituie deseori epicentrele de unde se propagă „furiile" populare. în afară de asta,

biserica este îndeobşte o clădire solidă şi uneori fortificată: la nevoie, va fi un refugiu, fiind

' Istoric francez (1510—1590) *(N. tr.)*.

situată în însăşi inima vieţii colective. în afara casei Domnului, mai există totuşi şi alt local de întîlniri frecvente: circiuma. Adevărate sau false, veştile se răspîndesc astfel de la un han la altul. Biserica parohială şi circiuma sunt, în societăţile de odinioară, cei doi poli în care se înnoadă reţelele sociabilităţii, mai ales la nivelul năpăstuiţilor. Din punctul de vedere înfăţişat aici, ei sînt mai complementari unul celuilalt decît ne lasă să credem discursul ele-v'rical al timpului întotdeauna agresiv la adresa cîrciumilor.

Mulţimea nu acţionează fără aţîţători şi nu-şi dobîndeşte încrederea în sine decît asmuţită de aceştia[48]. Or, cine sunt aceşti oameni puternici care o fac să se cutremure de frică, arătîndu-i primejdiile care o ameninţă şi în acelaşi timp o îmbărbătează angajînd-o în acţiune? In oraşe, în general, meşteşugarii, astfel că, în dosul incoerenţei aparente a răzvrătirilor urbane trebuie să zărim armătura vie a breslelor şi a confreriilor meşteşugăreşti. Dar, să nu ne mire faptul că printre aceşti meşte-şugari, de la insurecţia cabochiană din 1413 pînă la Revoluţia franceză, îi aflăm în primul rînd pe cîrciumari şi pe măcelari[49]. Răzmeriţa asociază vinul şi sîngele: ea are nevoie de cel care umple paharul şi de cel care dă moarte. Dar, la ţară ca şi la oraş, mai există şi alţi aţîţători a căror însemnătate poate că n-am subliniat-o îndeajuns: oamenii Bisericii în contact cu poporul. Pentru că ei sunt cei care'predică, tot ei sunt şi adevăratele lui că-lăuze. în Europa Vechiului Regim, cei care ţin prin excelenţă mulţimea în mînă, care o fac rînd pe rînd să tremure şi să spere, să plîngă şi să cînte, să asculte sau să se răzvrătească sunt mai ales cei care vorbesc în numele lui Dumnezeu.

A spune că preoţii şi predicatorii catolici pe de o parte, predicatorii reformaţi pe de altn au jucat un rol de prim plan în războaiele religioase pare o banalitate. Totuşi, istoriografia 3

a relevat mai cu seamă acţiunea cârmuirilor şi a conducătorilor, iar noi nu observăm cum s-ar cuveni că Wilhelm Taciturnul, Catherine de Medicis, Coligny mai mult au urmat evenimentele decît le-au condus[50]. Cei care — vai! — i-au asmuţit pe creştini unii împotriva altora, în special în oraşe, au fost obscuri oratori fanatizaţi, militanţi care frămîntau din plin aluatul omenes© pentru că dispuneau de un amvon şi, pe plan local, organizau cu evidente intenţii agresive cîntări publice de psalmi sau procesiuni înarmate. în legătură cu tulburările din Provenţa, în secolul al XVI-lea, un istoric din secolul trecut a scris pe drept cuvînt: „JVu-i răscoală ... în care să nu vezi călugări eordelieri, capucini, carmeliţi, dominicani redaotînd cele mai sălbatice moţiuni şi dînd primele lovituri în cursul masacrelor[51]." Faptele care coroborează această afirmaţie abundă. In 1560 la Rouen, preoţi urmaţi de enoriaşii lor defilează pe străzi în procesiunea *Corpus Domini.* Reformaţi care se află la ferestre refuză să se închine la trecerea Sfîntului Sacrament. Mulţimea catolică năvăleşte în casele lor şi le devastează[52]. La Toulouse, în martie 1562, un canonic predică frenetic pentru postul Paştelui, atacîndu-i rînd pe rînd pe protestanţi şi pe magistraţii suspecţi şi vestind efectele apropiate ale mâniei divine[53]. La Orange, în februarie 1571, predicile incendiare ale călugărilor cerşetori au drept urmare masacrarea hugheno-ţilor timp de unsprezece zile[54]. La Orleans, în ziua de 25 august 1572, cînd soseşte vestea măcelului parizian din noaptea Sfîntului Barto-lomeu, mulţimea catolică e asmuţită, de „un oarecare predicator al regelui numit Sorbin, cel mai ignorant şi mai turbulent dintre toţi doctorii Bisericii romane" şi la instigarea lui năpădeşte casele protestanţilor[55]. In acelaşi an (20 septembrie), la Bordeaux, într-o predică ţinută de ziua sfîntului Mihail, iezuitul Ed.
^U^er se m^ c^ ora?u^ 'n"a urma* mca
exem-[13] Piui capitalei. El îl acuză pe
guvernator de bi-

eisnicie, îi reproşează că „doarme lîngă tîrfa lui", vesteşte venirea îngerului morţii. Predica lui aprinde pulberea: măcelul începe la 3 octombrie. De nenumărate ori, în cursul conflictelor religioase din secolul al XVI-lea, „lătrătorii" catolici acuză de moliciune tribunalele însărcinate să-i pedepsească pe „luterani", o compară pe Catherine de Medicis cu Izabela sau pe Henrio al III-lea cu Ahab* pentru oă .îngăduie infiltrarea unei noi religii, nu mai * puţin dăunătoare decît aceea a lui Baal, şi învinuieşte protestantismul pentru o seamă de nenorociri — precum înfrîngerea de la Saint-Quentin — trimise asupra Franţei de un Dumnezeu mînios[56]!

Predicatorii reformaţi nu rămîn nici ei mai prejos, bineînţeles, şi răspunderea lor pentru „furiile iconoclaste" şi executarea „idolatrilor" este capitală, sursa lor de referinţă fiind Deu-teronomul (XIII, 7—12):

„Dacă fratele tău, fiu al tatălui şi al mamei tale, fiul tău, fiica ta, femeia care se odihneşte la sînul tău. . . caută să te îndemne în taină spunîndu-ţi: «Haidem să slujim altor-dumnezei. . .», să nu te învoieşti la vorba lor, nici să-i asculţi; ochiul tău să nu-i cruţe . . . Ci să-i ucizi şi mîna ta să se ridice înaintea tuturor ca să-i ucidă, urmata apoi de mîinile a tot poporul".

Efectiv, la Rouen şi la Gien în 1562, predicile în care se citise Deuteronomul au fost urmate de distrugeri de imagini[57]. La Lyon, în acelaşi an, un pastor, cu sabia în mînă, a luat parte la devastarea catedralei Saint-Jean[58]. Catolicii n-au pierdut prilejul de a releva relaţia dintre predici şi iconoclasm ce apare, printre altele,

---

* *Jezabel,* fiica regelui Sidonului, şi bărbatul ei *Ahab,* regele Israelului, au introdus în Samaria **cultul lui** Baal şi i-au persecutat pe preoţii **„adevăratului** Dumnezeu". După moartea **lui** Ahab, **Jezabel este ucisă** de Iehu, noul rege. (N. tr.).

*

în această scrisoare adresată în septembrie 1569 de Margareta de Parma lui Filip al II-lea:

„[Predicatorii] cred că totul le este îngăduit, nimicesc imagini, predică în biserici, nu-i îngăduie pe catolici, îşi fac de cap batjocorind şi ponegrind justiţia .. .; aceşti noi preoţi, predicatori, iconoclaşti şi aţîţători ai acestor tulburări, se arată pretutindeni[59]."

Nu încape nici o îndoială că distrugătorii de imagini care au bîntuit Ţările de Jos în cursul verii 1566 fuseseră într-adevăr fanatizaţi. Un dosar pe care îl studiază în prezent doamna Deyon şi A. Lottin pune în lumină această succesiune evidentă de predici şi violenţe iconoclaste. Căci, de la Valenciennes la Anvers, ele au fost precedate de o predicaţie masivă, în aer liber, la porţile oraşelor[60]. Aceste „predici de pe garduri" au început la sfîrşitul lui iunie şi au culminat în jurul lui 10 august — data începerii devastărilor —, electrizînd adunări din ce în ce mai numeroase, care puteau ajunge la 15 000 de persoane. Deseori participanţii veneau cu arme, gata să se lase antrenaţi de predicator într-o acţiune explozivă. Intr-o „relatare a ciocnirilor petrecute în rîndurile gloatei învolburate în oraşul Enghien" se spune:

„în cea de a XXVII-a zi a numitei luni a lui august XVPLXVI, de dimineaţă, se ţinu cea dintîi predică în cartierul din Enghien, în locul numit Heerhouwt..., de un pastor oarecare însoţit de o sumedenie de oameni din Oudenaarde, înarmaţi cu fel de fel de instrumente, precum şi din Enghien . . .

Aşijderea, de la Heerhouwt mulţimea de la numita predică împreună cu predicatorul sau pastorul lor veni la Herrynes şi la biserica Certosanilor, unde. cinară, bunurile şi proviziile aflate acolo fiind gospodărite chiar de cei de la mînăstirea Certosanilor; şi totodată jefuiră biserica din Herrynes şi a Certosanilor şi rupseră căr- ʼʼ ţile din bibliotecile lor".

într-alt document al timpului, un predicator venit din Geneva şi arestat după sfîrşitul tulburărilor mărturiseşte că, intrînd cu o ceată întreagă într-o biserică din Cateau-Cambră-sis, „a înşfăcat un agheazmatar de aramă şi a dat cu el de pămînt. De acolo s-a dus într-o capelă şi a rupt un prapur. Atunci, fiecare făcu la fel şi se iscă o învălmăşeală".

Că preoţii au jucat un rol hotărî tor în mişcările milenariste care întemeiau pe Scripturi proiectul lor de revoluţie socială nu-i deloc surprinzător, îi aflăm în mare număr la Tâ-bor, în 1420, iar Mtinzer fusese călugăr au-gustin înainte de a pune pe picioare „Liga celor aleşi". E mai interesant de remarcat că „răscoala lucrătorilor" englezi din 1381, în ciuda multor revendicări egalitariste şi comunizante, avea în vedere obiective concrete şi imediate care nu erau neapărat utopice — abolirea io-băgiei, împărţirea bunurilor Bisericii între enoriaşi, etc. Or, unul dintre capii revoltei a fost un predicator vagant, John Ball, care prinsese obiceiul să cuvînteze ţăranilor „în zilele de duminică după slujbă, cînd toată lumea iese de la biserică". Atunci, „venea la biserică sau la cimitir, iar acolo predica, adunînd poporul în jurul lui ..." Aşa povesteşte Proissart într-un text ce luminează o panoramă mai vastă decît aceea a răscoalei din 1381.

Recentele studii despre desculţi şi crocanţi dezvăluie într-adevăr prezenţa frecventă a preoţilor, mai cu seamă a celor din parohii, în revoltele care au străbătut Franţa în secolul al XVII-lea. în Normandia de Jos, patru preoţi au luat parte activă la insurecţia împotriva gabelierilor şi probabil că adevărata căpetenie a rebeliunii a fost chiar unul dintre ei, un oarecare Morel, vicarul bisericii Saint-Saturnien, din suburbiile oraşului Avranches[41]. In timpul tulburărilor care au cuprins comunele din provinciile Angoumois şi Saintonge (1636), s-au văzut sosind la Blanzao „vreo 400 de oameni înarmaţi eu archebuze şi suliţe îm-

părţiţi în 12 sau 15 companii conduse de preoţii lor, toţi mărşăluind în bună rînduială, în sunete de fluiere şi scripci, neavînd ei tobe[62]". Preoţi găsim şi printre răsculaţii din ţinutul Perigord (1637—1641):

„Cîţiva preoţi, povesteşte un oontempo-ran, se aflau în fruntea acestei gloate". Alt martor consemnează la rindul său: „mare faimă dobîndise în răscoala din ţinutul Perigord un preot, datorită vitejiei, curajului, precum şi voinici ei sale". Preoţi şi vicari, solidari ou rebelii, aveau menirea „de a izgoni păcatul... de a-i îndemna pe oameni să se roage lui Dumnezeu să-i apere de nelegiuiţii şi spurcaţii porniţi să hulească onoarea şi slava lui Dumnezeu[63]."

In Pirinei, tot preoţii conduc revoltele anti-fiscale din valea Aran (1643), de la Soule (1661) şi din Lav£dan (1665 şi 1695[64]). In 1675, mai mulţi preoţi se află în fruntea ţăranilor bretoni răsculaţi din Carhaix şi Gourin. Unii dintre ei vor fi condamnaţi la galere. Printre aceştia, Jean Dollo din Carhaix „dovedit a fi fost căpetenia răsoulaţilor şi a fi pus câţiva locuitori din acest oraş să semneze un brevet de capitol al răsculaţilor pe care era trecut numele lui[6<s]". în 11680, intendentul provinciei Poitou îi scrie lui Chamillard*: „Nici n-aţi putea concepe cît rău fac preoţii aceştia în departament[156]", căci predică împotriva impozitelor şi a accizei, ascund de sechestru mobi-lele enoriaşilor şi aţîţă la împotrivire. Integraţi în comamitatea parohială, aceşti preoţi sunt în mod firesc purtători de euvînt şi căpetenii ta perioadele de efervescenţă. Ca atare, şi atitudinea lor se deosebeşte — cel puţin înain-

" *Michel de Chamillard* (1651—1721), celebru jucător de biliard căruia Ludovic al XlV-lea i-a încredinţat direcţia finanţelor şi ministerul de război, spre j*-[1] răsplăti astfel pentru iniţierea sa în „arta caram-I ooiului". Este demis după rezultatele dezastruoase aJe administraţiei sale. (N. tr.).

te de secolul al XVUI-lea — de cea a misionarilor interni ai Bisericii. Sigur, aceştia — Eudes, Maunoir, Grignion de Monfort — tună şi fulgeră împotriva bogaţilor, dar, în timpul revoltelor, preferă rolul de conciliatori. Ca mesageri ai ierarhiei, ei recomandă ordinea şi supunerea. „înduraţi totul fără crîcnire", a-cesta e, într-wm! din imnele sale[67], sfatul lui Grignion de Montfort, care altundeva scrie: „Vedem mulţi săraci suferitori/Dar puţini săraci-răbdători[68]" sau: „o, ce neagră clevetire/ Pe regi de rău să-i vorbeşti[69]". Se ştie, datorită lucrărilor lui R. Mousnier şi ale elevilor săi, rolul gentilomilor în revoltele din secolul al XVII-lea; se cuvenea de asemenea să se insiste asupra celui jucat de preoţii din pa-rohii, în continuitatea unei istorii lungi a mentalităţilor care transced delimitările cronologice şi ideologice, ar merita să fie studiat sistematic locul pe care l-au ocupat în evenimentele revoluţionare din perioada 1789— 1799 foştii preoţi şi chiar clădirile de cult, provizoriu dezafectate. în sfîrşit, ancheta cu privire la legăturile dintre revoltaţi şi oamenii Bisericii s-^ar putea extinde şi asupra Ame-ricii. Mexicul s-ar dezvălui în acest caz un teren de studiu privilegiat: Hidalgo şi More-los, care au condus primele răscoale în vederea independenţei (1810—1815), erau locţiitori de paroh; în afară de aceştia, se cunosc cel puţin şase preoţi „agrarişti" aflaţi printre conducătorii revoltelor ţărăneşti din Mexic între 1827 şi 1894[70]. Odinioară, preotul era omul seourizant al unei parohii, cel care, la nevoie, arăta calea de urmat, fie şi cea a rebeliunii.

Nu-i oazul să mai demonstrăm că răzmeriţa urbană (urmată sau nu de o rebeliune mai îndelungată) şi efervescenţa care marca începuturile unei răscoale ţărăneşti îmbrăca de-seori în civilizaţia de odinioară un caracter festiv şi bahic[71] în care se regăseau atmosfera şi riturMe carnavalului, tema inversiunii sociale din sărbătorile medievale ale nebunilor, [3i8]

i

rolul predominant al acelor cete de tineri care, după cum ştim astăzi, îndeplineau în societatea tradiţională funcţia de poliţie de moravuri. In bucuria zgomotoasă se afirmau umanitatea unei conştiinţe colective, personalitatea unei comune sau a unui cartier, solidaritatea unui grup oare prin această reacţie de autoapărare îndepărta coşmarurile ce-l bîntuiau. Această eliberare de frică se însoţea cu o devaluare bruscă a adversarului, căruia nu i se mai evalua forţa şi posibilităţile de reacţie ulterioară. Răsculaţii ocupau o primărie, ucideau gabelieri, refuzau să plătească impozitul, respingeau un regiment ca şi cum, în spatele oamenilor şi al instituţiilor batjocorite cu brutalitate, n-ar exista un stat, forţe armate în rezervă şi solidaritatea celor avuţi. Cu toate acestea, execuţiile victimelor nu a-veau loo întotdeauna — nici pe departe — în anarhia descrisă în mod obişnuit. Deseori mulţimea cuprinsă de mînie, dornică să-şi găsească o îndreptăţire în propria-i conştiinţă şi să-^şi condamne anti-eul, repeta procedurile judiciare al căror model rămînea viu în adîn-cul conştiinţei colective — procesiuni punitive, judecăţi populare înainte de execuţie, execuţii publice în piaţa cea mare sau, în tot cazul, pe locul prevăzut de obicei în acest scop. Prin această revanşă a celor muţi, masa anonimilor îşi lua o vreme propria-i soartă în mîini, îşi dădea curaj, instituţionalizîndu-se. Pe de altă parte, numeroase relatări dovedesc oă măcelurile erau rareori oarbe, iar jafurile mai puţin frecvente decît s-a crezut. O populaţie cuprinsă de mînie se linişte prin acest fel de disciplină internă, respectată mai mult sau mai puţin conştient.

Adeseori, răscoala nu se mulţumea cu uciderea inamicilor săi. De eâte ori în timpul Revoluţiei franceze n-au fost plimbate pe străzi, în vîrful suliţelor, capetele victimelor! , Tot astfel, în Noaptea Sfântului Bartolomeu, " cadavrul lui Coligny a fost castrat, descăpă-

ţînat, zvîrlit în Sena, apoi pescuit şi atîrnat de picioare în spînzurătoarea de la Montfau-eon; în timpul aceluiaşi masacru, numeroşi protestanţi, odată ucişi, erau despuiaţi, tîrîţi pe străzi, aruncaţi în fluviu. Aceste înscenări cumplite pot fi apropiate de autodafeurile sau rugurile pe care era ars în efigie un condamnat în lipsă şi de mascarada atroce mai sus menţionată în cursul căreia municipalitatea protestantă din Basel, în 1559, a ordonat să se dezgroape cadavrul anabaptistului David Joris, mort în pace cu trei ani în urmă sub numele de Jean de Bruges. Scos din coşciugul sfărîmat, defunctul a fost legat de un stâlp, iar alături s-au pus cărţile pe care le scrisese şi o efigie a primejdiosului eretici. Totul a fost apoi ars[72]. Tot astfel, în timpul Revoluţiei franceze, nişte fanatici vor scoate cadavrele regale din mormintele lor de la Saint-Denis şi vor distruge, la Anet, trupul încă intact al Dianei de Poitiers. Aceste liturghii macabre ne ajută să înţelegem iconoclasmul din toate epocile. La Sankt-Gal-len în 1529, au fost distruse toate altarele, iar imaginile sfărîmate cu lovituri de secure sau de e&ocan:

„S-au umplut patruzeci de căruţe ou rămăşiţe aruncate din biserică, scrie un contemporan, apoi a fost aprins un foc mare şi totul s-a mistuit în flăcări". Tot atunci, guvernatorul Neuenburgului (Neuchâtel — n. tr.) relatează: „Ei au distrus toate statuile; au străpuns ochii şi nasul sfintelor personaje înfăţişate pe pînza tablourilor; chiar şi imaginile Maicii Domnului au fost tratate în felul aeesta[73]."

Toate mărturiile concordă: mulţimea iconoclastă nu vrea să jefuiască ci să distrugă. Statuile sunt sfărîmate cu lovituri de secure sau de halebardă; tablourile aruncate pe jos şi călcate în picioare. La Ulm, în 1531, mulţimea înhamă caii cu lanţuri şi funii la orgile catedralei oare sunt smulse astfel din biserică şi prefăcute în

morman de ţăndări[74]. Să citim şi povestirea celor petrecute la Valenciennes, în 1566:

> „[Hughenoţii din oraş] au pătruns ©u furie în biserici, atît în cele parohiale cît şi în cele abaţiale, cum şi în aziluri, fără nici o excepţie. Şi veniţi acolo în cete mari, cu arme şi ciomege, au doborît crucifixurile şi imaginile sfinţilor, cu numeroase blasfemii şi vorbe nelegiuite, apoi au rupt şi sfă-rîmat tribunele, orgile, grilajele capelelor, altarele, stranele, cristelniţele, vitraliile, apoi au ars podoabele amintitelor biserici, aşa încît aurul topit se scurgea afară din multe biserici. . . Mai mult, au sfîşiat şi apoi au ars draperiile, acoperămintele alta-relor, ştergarele şi alte pînzeturi folosite la serviciul divin, au, ars şi au rupt toate cărţile din biserici, că te apuca mila şi întristarea văzînd în ce stare au ajuns asemenea locuri sacre închinate lui Dumnezeu şi astfel profanate de aceşti destrăbălaţi nelegiuiţi şi oameni fără pic de minte, spre marea mîhnire a catolicilor[75]."

Este oare iconoclasmul o ură oarbă? Sau mai degrabă un rit colectiv de exorcism? Vitraliile, statuile, picturile, pînă şi orgile — ba chiar şl cadavrele în respectabilele lor morminte — reprezentau în ochii mulţimii cuprinse de mînie mai mult decît nişte obiecte sau fiinţe neînsu-fleţite. Ele păstrau ceva din puterea tiranică, chiar diabolică, pe care răzvrătirea se străduia s-o distrugă. Nu răsturna! pe deplin regalitatea decapitîndu-1 pe Ludovic al XVI-lea şi lăsîn-du-i pe strămoşii lui să doarmă tihnit în frumoasele lor monumente înconjurate de respect. Existenţa acestor monumente îi prelungea în-tr-un fel ameninţarea. Tot astfel, pentru icono-elaştii din secolul al XVI-lea, idolatria Bisericii romane şi puterea clericală nu dispăreau atîta vreme cît simbolurile lor rămîneau în picioare. In schimb, statuia sehilodită, chipul pictat oă-ruia i s-au scos ochii, cadavrul preschimbat

hatr-o paiaţă grotesca sunt desaeralizate şi despuiate de puterea lor magică. Maltratîndu-le în fel şi chip, mulţimea şi-a dovedit ei însăşi propria putere şi a adus duşmanul la bunul său plac: 1-a făcut inofensiv şi jalnic. In felul aeesta, o dezlănţuire iconoclastă dezvăluie profunzimea unei frici colective şi apare ca ultim mijloc de a o conjura.

3. Frica de subversiune

Deseori răzvrătirile se potoleau brusc şi multe revolte erau înăbuşite. Friea punea iarăşi stă-pînire pe răsculaţii dezarmaţi. Represiunea de care se temeau putea fi erîncenă, ca în 1525 după înfrângerea ţăranilor germani şi, în 1567, cînd ducele de Alba a ajuns guvernatorul Ţărilor de Jos. De asemenea, după eşecul unei mişcări antifiscale oamenii se puteau teme, pe bună dreptate, de întoarcerea masivă a gabe-lierilor şi de înăsprirea măsurilor represive.

De cealaltă parte, învingătorii şi mărimile zilei rămîneau ou obsesia mulţimii anonime şi incontrolabile — „turmă fioroasă, greu de stă-pînit", cum mărturisea un administrator normand în 1709[76] — şi cu teama de o răsturnare a ierarhiilor. Mărturii neprevăzute în această privinţă, cele ale autorilor de „pronosticaţii" ale căror negre preziceri, repetate neobosit, par să reflecte neliniştea permanentă a tuturor acelora care ţineau la ordinea statornicită:

„1518: Stîrnise-vor mari zâzanii şi potrivnicii... între poporul de jos şi nobilime".

„1576.: Anul acesta o să-1 vedem [poporul] revărsîndu-se cu totul din făgaşul îndatoririlor sale şi tulburîndu-se şi sumeţindu-se cu mare gîleeavă împotriva maimarilor săi, şi mare număr dintre ei vor fi pe drept osîn-diţi, dar totuşi nelegiuirea lor... mult va micşora puterea stăpînirîî".

„1590: Aşi jderi mare zîzanie se va isoa în popor şi se vor învrăjbi stăpînitorii au supuşii, ba chiar şi copilul ou părintele său, femeia cu bărbatul şi sluga cu stăpînul".

„1602: Sunt de temut [anul acesta] în-vierşunări, năduf şi răzvrătiri de popoare[77]."

Frica de poporul anonim se preciza deseori, atît la oraş cît şi la ţară, în aceea, mai concretă, de cerşetori. într-adevăr, în afară de subprodu-sele instabile ale armatelor studiate mai înainte, pe drumurile şi în cetăţile din Europa Vechiului Regim bîntuiau şi alte categorii de vagabonzi. Să menţionăm, desigur, ţigan", numiţi de asemenea „sarazini", „egipţieni" sau „romi", care primeau în grupurile lor diverşi declasaţi ne-ţigani, „tinerimea destrăbălată de toate neamurile", scria S. Miinster în *Cosmografia* lui[78]. Marginali prin moravuri şi îmbrăcăminte, ţiganii stîrneau frică. Lumea îi acuza că fură copii. Dar cei mai numeroşi pribegi au fost „oamenii de prisos" de odinioară[79], acele victime ale evoluţiei economice cu care ne-am mai întîlnit când a fost vorba de violenţele mi-lenariste: mici arendaşi izgoniţi prin acţiunea metodică a acaparatorilor de pămînturi; lucrători rurali trăind la limita supravieţuirii din cauza creşterii demografice şi a penuriilor frecvente; lucrători urbani loviţi de recesiunile periodice şi de şomaj. Toţi aceşti adevăraţi cerşetori cărora, după cum se credea, li se adăugau pretinşi infirmi şi pretinşi nevoiaşi care, secole de-a rîndul, au vagabondat de la oraş la ţară şi invers, numărul lor sporind în timp de criză: ceea oe s-a întîmplat în ajunul Revoluţiei franceze.

Numeroase mărturii atestă frica de cerşetori cu care trăiseră în Europa, începînd din epoca Ciusmei Negre, toţi cei mai mult sau mai puţin bogaţi, cei care aveau din ce trăi şi nu se mai simţeau ameninţaţi de „delocalizare" şi deci de desocializare. Din cercetările recente cu privire la vagabondaj reiese că în rîndul vagabonzilor Predominau oamenii fără familie, ceea ce spo-

rea şi mai mult frica pe oare o trezeau şi explică de asemenea constituirea lor în bande[80]. In 1363, episcopul de Paris deplînge o nouă calamitate: străzile capitalei sînt năpădite de o puzderie de cerşetori. Problema vagabondajului revine în marea *Ordonanţă cabochiană* din 1413*. Şaizeci de ani mai tîrziu, un act al tribunalului din Paris decide cercetarea şi aresta-rea vagabonzilor pentru a fi apoi expulzaţi sau, pedepsiţi conform unei proceduri expeditive., Legislaţii de acest tip, ce vor fi repetate şi[1] agravate de acum înainte în toată Europa, tra-, duc sentimentul durabil de insecuritate care i-a stăpînit timp de secole pe locuitorii stabili din oraşe (şi de la ţară) în faţa spectacolului „calicilor şi calicelor" care cutreierau provinciile[81].

In septembrie 1523, după „trădarea" conetabilului de Bourbon şi în timp ce Franciso I bolea la Lyon, Parisul s-a temut de o răzme-riţă a cerşetorilor. **I *t***

„în zilele acelea, povesteşte N. Versoris, toţi derbedeii s-au adunat grămadă la Paris, dorind de la o zi la alta sosirea duş-manilor pentru ca, încîrdăşindu-se cu aceştia, să poată jefui, prăda şi pustii oraşul după bunul lor plac, aşa fel că în timpul acela derbedeii din oraş erau mai temuţi decît duşmanii[82]."

In Anglia lui Henrip al VlII-lea şi a lui Eduard al Vl-lea, cînd au izbucnit numeroase revolte, autorităţile au crezut — pe nedrept — «ă rebelii erau mai ales cerşetori.

Cranmer scria în 1549: „Răspunzători de toate aceste tulburări sunt nişte trîntori şi nişte nemernici care n-au agonisit nimio

' In acest an, răsculaţii conduşi de Simonet Caboche au cucerit Bastilia şi l-au silit pe Carol al Vl-lea să semneze aşa-numita *Ordonnance cabochienne* prevăzînd o serie de principii de reformă a regatului. (N.tr.).

> sau nu mare lucru prin munoa lor". Iar sir John Cheke le declara răsculaţilor din Norfolk, în *The Hurt of Sedition (Prejudiciile răzvrătirii)* (1549), eă acţiunea lor „stîrnise o vînzoleală în popor, o zarvă de vagabonzi şi ridicase în păr toată hoţimea[83]".

Vagabonzii nu sînt decît nişte răufăcători şi nişte răzvrătiţi, afirmă la rîndul său, în 1659,. un înalt magistrat al armatelor din Italia:

> „Grescuţi la şcoala trândăviei, aceşti indivizi, vagabonzi şi ţigani, se ţin numai de beţii, curvăsărie, jocuri de noroc, nelegiuiri, zîzanii şi răzvrătiri. . , Roţile şi spînzurătorile sunt deseori încărcate cu aceşti monştri care, nevrînd nicicum să urmeze porunca divină de a munci ca să-şi agonisească pîinea cu sudoarea frunţii, se-cufundă în nevoinţe ruşinoase ce-i îndeamnă să făptuiască furtişaguri, blestemăţii şi o~ moruri înfiorătoare[84]."

Vagabondajul „oamenilor fără căpătîi" şi „poposind pretutindeni" este aşadar foarte suspectat în epocă şi societatea vremii identifică marginalitatea cu criminalitatea. Dacă procentul cerşetorilor dintr-un oraş nu depăşeşte totuşi 3 sau 4% din numărul locuitorilor, prezenţa lor nu îngrijorează prea mult. Dar cînd trece pragul de lO"/o, populaţia se alarmează şi riscă să intre în panică[85]. Or, în Europa secolelor XVI —XVIII, această proporţie a fost adeseori depăşită. De unde şi un portret-robot extrem de răuvoitor al vagabonzilor, desenat progresiv de-a lungul secolelor de imaginaţia colectivă. Ei sunt acei „foarte puternici" „tîl-hari nărăviţi în păcate" care îşi pîndesc vieti-mele din umbră — aceasta într-o vreme cînd hoţia este considerată a fi un delict mai grav decît încăierarea sau răzbunarea. Ei sunt uneltele cele mai nimerite în mîinile „inamicilor regelui şi ai regatului" — aşa afirmă în 1524 consilierii municipali din Troyes şi Dijoru

Mulţi medici le reproşează a fi vectorii ciumei. A. Pare merge mai departe catalogînd printre cele treisprezece cauze producătoare de monştri „meşteşugul viclean al netrebnicilor uşarnici", cerşetori umblînd din poartă în poartă. De fapt, vagabonzii sînt ei înşişi nişte monştri, capabili de toate crimele. într-adevăr, A. Pare afirmă:

> „... Ca să nu* muncească, tîlharii, netrebnicii şi şarlatanii de teapa asta nu vor nici-cînd fireşte să deprindă alt meşteşug decît cerşetoria, care-i o adevărată şcoală a tuturor răutăţilor, şi ce îndeletnicire poate fi mai prielnică pentru astfel de inşi decît să se ţină de codoşlîcuri, să împrăştie otrăvuri prin sate şi oraşe, să pună foc, să urzească trădări şi să slujească drept iscoade, să fure, să jefuiască şi să nu dea îndărăt de la nici o fărădelege? Căci, afară de cei oare, ucigaşi prin însăşi firea lor, şi-au ars cu fierul roşu trupul, ori au folosit ierburi şi droguri pentru ca rănile şi trupul să le fie şi mai hidoase, s-au aflat şi unii care au răpit copii mici şi le-au sfărîmat braţele şi picioarele, le-au crăpat ochii, le-au retezat limba, le-au stîlcit şi înfundat pieptul, zicând că trăsnetul i-a schilodit, pentru ca, purtîndu-i astfel prin lume, să pară cît mai jalnici şi să adune gologani[86]."

Acest text aminteşte de bogata literatură consacrată calicimii începînd cu celebrul *Liber vagatorum* {„Cartea rătăcitorilor"; de la sfîr-şitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-Iea), care cuprinde printre altele şi *II Vagabondo* de Rafaele Frianoro (1621). „Vagabondul, scrie foarte exact B. Geremek, apare aici sub trăsăturile făţarnicului, ale şarlatanului, ale escrocului, iar scopul didactic al acestei literaturi este să înfăţişeze limpede instrumentele şi tehnicile escrocheriei. în planul secund al 32*

acestui tablou, se profilează primejdia sodală pe care o constituie această lume aparte pentru ordinea stabilită, pentru societatea organizată[88]". Făcînd ecou temerii încercate de oei avuţi, dar luînd partea dezmoşteniţilor, teologul jansenist Godefroy Hermant scria în 1654 cu un condei de-o ironie foarte modernă:

> „Săracii sunt nişte spectre hidoase care tulbură tihna oamenilor aşezaţi, strică bucuria familiilor şi tulbură liniştea publică. Să curmăm zarva acestor mizerabili care-i urmăresc pe paşnicii burghezi pînă şi-n casele lor şi pun la cale tulburări criminale[89]."

Asemenea mărturii ne fac să înţelegem de ce în majoritatea lucrăriior timpului, relative la cerşetori, şi care nu cultivă câtuşi de puţin caritatea creştinească a unui Hermant, vagabonzii sunt înfăţişaţi sub forma unei contra-societăţi argotice cu organizare corporatistă, condusă de o autoritate „monarhică" şi vorbind o limbă misterioasă. O contra-societate astfel descrisă nu putea fi considerată decît ca c-ameninţare la ordinea statornicită.

Legislaţia engleză din secolele XV-XVII, mai mult decît oricare alta, ilustrează elocvent frica de subversiunea provocată de vagabonzi care a pus stăpînire pe clasele dirigui-toare[89]. Statutul din 1531 prevede ca aceştia să fie urmăriţi, daţi pe mîna justiţiei, biciuiţi pînă la sînge, apoi trimişi la locurile lor de naştere sau în localităţile unde au locuit cel puţin trei luni. Şi mai aspru, actul din 1547 stipulează ca orice om oare n-a muncit timp de trei zile să fie însemnat ou fierul roşu^ apoi dat în robie pe timp de doi ani, fie denunţătorului, fie comunei sale de baştină, fuga fiind pedepsită prima dată cu robia pe viaţă, iar a doua oară cu moartea. Copiii vagabonzilor [v]or fi trimişi la ucenicie, băieţii pînă la 24 [d]e ani, fetele pînă la 20 de ani, fără nici o remuneraţie. Statutul din 1547 a fost re-[7] vocat trei ani mai tîrziu, dar aceasta n-a în-

cetinit "vînătoarea de vagabonzi. Anii 1589-1572, mai cu seamă, au fost marcaţi de o serie de campanii de urmărire a cerşetorilor care sunt biciuiţi în public. Voluntari participă la aceste sinistre hăituieli. In Anglia, ca şi pe continent, autorităţile îmbină în luptele lor împotriva cerşetoriei asistenţa şi represiunea, întemniţarea şi expulzarea, iar secolul al XVII-lea optează din ce în ce mai mult pentru casele de muncă (şi de corecţie) şi aziluri. Este vorba în acest caz de socializarea silnică a marginalilor care uneori preferă galerele acestor închisori lugubre.

Clasa primejdioasă pentru autorităţi şi pentru toate păturile avute de odinioară este aşadar în primul rînd cea a cerşetorilor itineranţi, despre care se crede că vehiculează eu ei toate păcatele de pe lume, inclusiv erezia, libertinajul, ciuma şi subversiunea. Chiar izolaţi, ei cer adeseori de pomană „cu obrăznicie". Adunaţi în bande în regiunile de şes — căci în societatea dură şi structurată a Vechiului Regim omul singur poate greu supravieţui —, ei atacă fermele izolate, fură din hambare şi grajduri, jefuiesc bisericile, ameninţă să-i „frigă" pe ţărani şi să le ardă casele. La ţară, mai mult încă decît la oraş, teama de incendiu a însoţit-o multă vreme pe aceea de va-vagabondul-brigand[90], şi asistăm la resurecţia ei în timpul Marii Frici. Astfel, în ciuda înfiinţării omoneriilor* urbane începînd din secolul al XVI-lea, în ciuda creării jandarmeriei călare (în Franţa, sub Francisc I şi Henrio al II-lea) şi a instituirii unor posturi de gardă cu misiunea de a izgoni haimanalele, în ciuda draconicelor legi engleze cu privire la săraci, în ciuda întemniţărilor (intermitente) a cerşetorilor în toată Europa secolului al XVII-lea, în ciuda „binefacerii" care se dezvoltă în epoca Luminilor, problema pribegilor — adeseori asi-

---

* în original: *aumoneries,* oficii afectate în cadrul mînăstirilor cu distribuirea de pomeni. (N. tr.).

milaţi cu briganzii — rămîne aceeaşi la sfîr-şitul Vechiului Regim. Constatăm astfel, de pildă, că o bandă numită „din Forez" îşi extinde cîmpul de acţiune, între 1750 şi 1773, în mai bine de o sută de localităţi din această provincie[91].

Aşa se explică şi părerea răspîndită în general în Franţa, în ajunul Revoluţiei, că oricare cerşetor este un candidat la crimă. Preşedintele unui oficiu al săracilor din Mamers scrie, în martie 1789:

> „Cerşetoria este şcoala crimei: ea începe prin a sădi gustul trîndăviei care va fi întotdeauna cel mai grav rău moral şi politic: în această condiţie, cerşetorul lipsit de principii, sau în orice caz de deprinderi cinstite, nu rezistă multă vreme la ispita hoţiei. Curînd singura frînă în sco-purile lui prădalnice e doar teama de pedepsele hărăzite răufăcătorilor, şi de îndată ce a ajuns destul de dibaci pentru a fi sigur că va scăpa de urmărirea justiţiei, devine cel puţin pungaş cînd se iveşte prilejul şi deseori hoţ de meserie. Foarte puţini sunt tîl-harii care să nu fi ajuns aici prin hoţie, către care primul pas e cerşetoria, sărăcia fiind prima ei cauză[93]."

Pentru a putea aborda şi înţelege Frica cea Mare, trebuia să amintim acest lung trecut şi acest încărcat cont pasiv. Toată lumea, la vremea aceea, credea în tîlhari, pentru că, pe drept sau pe nedrept, teama de tîlhari ajunsese o obişnuinţă. Dar în 1789, din cauza unei vacanţe de putere fără precedent, această teamă ancestrală a luat dimensiuni extraordi-nare. Criza economică şi foametea măriseră numărul pribegilor în toată ţara. O parte dintre ei căutau de lucru în oraşe, sporind astfel Populaţia flotantă şi agravînd primejdia tul-burărilor. La începutul lui iulie, Ludovic al XVI-lea a folosit ca pretext această primejdie [29] Pentru a mobiliza trupe în preajma Parisului.

După 14 iulie — eveniment care a trezit în epocă mai mult îngrijorare decît entuziasm —, în Franţa s-a răspîndit zvonul că municipalităţile, ca să evite noi frămîntări, izgoneau indezirabilii care aveau să se împrăştie acum în întreaga ţară[93]. In consecinţă, toată lumea vedea la tot pasul numai tîlhari: ba că se află în pădurea învecinată şi înaintează incendiind lanurile şi casele; ba că s-au pus în slujba aristocraţilor (precum pe vremuri în solda inamicilor lui Franeisc I); ba oă forţează frontierele; ba că preced şi pregătesc sosirea armatelor străine. In una şi aceeaşi spaimă se aflau astfel conjugate legătura tradiţional stabilită între soldaţi şi tîlhari, amintirea sinistră lăsată de mercenari[1], începînd din epooa marilor companii pînă la aceea a lui Mazarin, şi convingerea că vagabonzii sunt gata oricînd de orice trădare şi de cele mai primejdioase subversiuni.

„Frici reciproce", „ciclu infernal de friei": asemenea formule nu apar oare spontan în minte la încheierea acestui studiu cu privire la feluritele răzvrătiri cunoscute de Occident după epoca feudală şi înaintea celei a marii industrii? Pentru a rupe acest cerc blestemat se impunea întrunirea mai multor condiţii: o alimentaţie mai abundentă şi mai normală, reducerea suprapopulaţiei rurale, folosirea în uzine a mîinii de lucru disponibile, impozite mai drepte, un cadru administrativ mai solid, votul universal, o organizare sindicală puternică. în multe privinţe, Revoluţia Franceză a fost, la nivelul popular, o manifestare a vechilor frici. Şi ea n-ar fi putut debloca viitorul şi nici securiza pe termen lung mentalitatea colectivă -dacă n-ar fi fost dublată progresiv de o revoluţie economică şi tehnică.

NOTE

INTRODUCERE

1. MONTAIGNE, *Journal de voyage,* ed.* M. Rat, Paris, 1955, p. 47—48.
1. P. 61. Reeditarea din 1957.
1. L. FEBVRE, „Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de securite", în *Annales, E.S.C.,* 1956, p. 244, cf. şi R. MANDROU, „Pour une histoire de la sensibilit6" în *ibid.,* 1959, p. 581—588. Cartea lui P. PALOU, *La Peur dam l'histoire,* Paris, 1958, priveşte în mod esenţial perioada posterioară anului 1789.
1. G. DELPIERRE, *La Peur et Vetre,* Toulouse, 1974, p. 7.
1. FROISSART, *Chroniques,* ed. S. Luce, Paris, 1869, I, p. 2.
1. A. de LA SALE, *Jehande Saintre,* ed. J. Misrah şi Ch. A. Knudson, Geneve, 1965, p. 29—30. Pentru tot ce urmează cf. articolul meu „Le Discours sur le courage et sur la peur âl'epoquedeRenaissance"în *Revista de JJistoria* (São Paulo), nr. 100, 1974, p. 147—160.
1. Cartea IV, cîntul LII.
1. Informaţiileprivind editarea de cărţi în secolul al XVI-lea in L. FEBVRE şi H.-J. MARTIN, *L'Apparition da livre,* Paris, 1958, p. 429—432.
1. Cf. *Collection des chroniques nationales francaises,* ed. J.-A. Bucheron, Paris, 1826, şi urm.: II, p. 17—18.

10. *Ibid.* XLII, p. XXXV.

10. Ed. G. DOUTREPONT şi O. DODOGNE, Bruxelles, 1935—1937; I, p. 207.

10. *La tres joyeuse, plaisante et recreative hijsloire du bon chevalier sans paour et sans reproche, composie par le Loyal Servileur,* ed. M. Petitot, Paris, 1820, seria I, XVI, 2, p. 133—134.

13- COMMYNES, *Memoires,* ed. Calmette, 3 voi., Paris, 1924—1925, I, p. 23—26. Cf. J. DUFOURNET, *La Des-*

331 . ed.-ediţia (sau ediţia îngrijită de...) |N. tr.).

truciion des mythes dans Ies Memoires de Commynes, Geneve, 1966, p. 614.

14. *La tres joyeuse ... hystoire du bon cheoalier ...* 1. p. 307. t

14. MONTAIGNE, *Essais,* I, XVII („De la peur"), ed. A. Thibaudet, Paris, 1965, p. 106.

14. *Ibid.;* II, XXVII („Couardise, mere de la cruaute"), p. 357.

14. LA BRUYERE, *Les Caracteres* („Des grands"), ed. R. Garapon, Paris, 1982, p. 266—267.

14. CERVANTES, *Von Quichotte,* trad. L. Viardot, Paris, fără an, I, XVIII, p. 126.

14. Tirso de MOLINA, *L'Abweur de Seoille don Juan,* III, trad. P. Guenoun, Paris, 1968, p. 159.

14. *L'Ordre de chevalerie* (1510), publicat în P. Allut, *Etude historique ei bibliographie sur S. Champier,* Lyon, 1899, p. 75—76.

14. Th. MORE, *L'Utopie,* ed. V. Stouvenel, Paris, 1945, p. 75.

14. *Les Chătiments:* „L'expiation".

14. RABELAIS, ed. La Pleiade, Paris, 1952, *Qaart Livre,* XIX, p. 617.

14. SHAKESPEARE, *Hennj IV,* partea I (V, 1) ed. Garnier, 1961, t. II, p. 244—245.

23. Ci. în legătură cu acest subiect, A. JOUANNA, „La Notiond'honneurau XVI-esiecle", în *Reoue d'histoire moderne et eontemporaine,* oct.—dec. 1968, p. 597—623.

26. COMMYNES, *Memoires,* ed. Calmette, I, p. 32—33.

26. MONTAIGNE, *Essais,* I, XVIII, p. 107.

26. *Ibid.;* I, XVI, p. 101

26. J. BURCKHARDT, *La Ciuilisation de la Renaissanee en Italie,* ed. H. Schmitt et R. Klein, Paris, 1966, I, p. 54—55. j

26. COMMYNES, *Mtmoires,* VI, p. 316. i

26. *Ibid.,* p. 288-291 şi p. 322.

26. *Ibid.,* p. 316. s,

26. Cf. mai aies P. MURRAY-KENDALL, *Louis XI,* 1975, p. 430—435.

26. MONTAIGNE, *Essais,* II, IX, p. 54.

26. E. DELANNOY, „La| peur au combat", în *Problemes,* avril— mai 1961, p. 72.

26. *ID., ibid.* Cf. şi J. DOLLARD, *Fear in Baltle,* Yale, 1943.

26. Cf. M. BELLET, *La Peur ou la ţoi,* Paris, 1967.

26. Citat în F. GAMBIEZ, „La peur et la panigue dans l'histoire", în *Memoires et Communications de la commission frangaise d'histoire militaire,* I, juin, 1970, p. 98.

26. Interviul ghidului Fernand Parreau, de Servoz.

■40. G. DELPIERRE, *La Peur et Vetre,* p. 27.

41. *Ibid.,* p. 8.

41. M. ORA ISON, „Peur et religion" în *Problemes,* a vrii— mai 1961, p. 36. Cf. de acelaşi autor *Depasser la peur,* Paris, 1972.

41. J.-P. SARTRE, *Le Sursis,* Paris, 1945, p. 56.

44. Ch. ODIER, *L'Angolsse et la pensie maglque,* Neuchâtel-Paris, 1947, p. 236.
44. P. DIEL, „L'Origine et Ies formes de la peur", în *Problmes,* avril—mai 1961, p. 106.
44. G. DELPIERRE, *L'Etre et la peur,* p. 17.
44. R. CAILLOIS, „Les masques de la peur chez Ies insectes" în *Problemes,* avril—mai 1961, p. 25.
44. G. DELPIERRE, *L'Etre et la peur,* p. 75.
44. G. de MAUPASSANT, *CEuvres completes: Contes de la Becasse,* ed. 1908, p. 75.
5». DESCARTES, *Les Passions de l'ăme,* I, art. 174 şi 176, ed. P. Mesnard, fără an, p. 115—116.
51. G. SIMENON, *CEuvres completes,* 1967: I, *le Roman de Vhomme, p.* 32.
51. G. SOUSTELLE, „La «maladie de la frayeur > *chez* les Indiens du Mexique", în *Gazette medicale de France,* 5 juillet 1972, p. 4252—4254.
51. J.-B. THIERS, *Traile des superstilions qui regardent les sacremenls,* ed. de la Avignon, 1777, I, p. 333 şi 337.
51. M. ORAISON, „Peur etreligion", în *Problemes,* avril—mai 1961, p. 38.
51. G. DELPIERRE, *La Peur et l'itre,* p. 130.
51. M.-A. SECHEHAYE, *Journal d'une schizophrene,* Paris, 1969, mai ales p. 19.
51. *Ibtd.,* p. 21.
51. E. ZOLA, *La Dibăcie,* Paris, 1892, p. 64—65.
58. P. SALMON, „Quelques divinites de la peur dans l'antiquite greco-romaine", în *Problemes,* avril—mai 1961, p. 8—10, cu bibliografie.
60. R. CAILLOIS, „Les masques de la peur chez les insectes", în *ibid.,* p. 22.
«1. L. KOCHNIZKY, „Masques africains vehicules de terreur", în *ibtd.,* p. 61—62.
62. A. SAUVY, „Les peurs de l'homme dans le domaine economique et social", în *ibtd.,* p. 17.
62. G. DEVEREUX, „La psychanalyse et l'histoire. Une application â l'histoire de Sparte", în *Annales, E.S.C.,* 1965, p. 18—44.
62. M. DOMMANGET, *La Jacguerie,* Paris, 1971, *p.14—15.*
62. M. EL IADE, *Hisloire des croyanees et des idies religieuses,* Paris, 1976, I, p. SO.
62. Cf. tot G. DELPIERRE, *La Peur et Vetre, p.* 47—54.
62. Cf. G. LE BON, *La Revolution francaise et la psychologie desfoules,* Paris, 1925, şi *Psychologie des foules,* Paris, reeditare din 1947. Cf. şi G. HEUYER, *Psychoses eollectives et suicides cotlectifs,* Paris, 1973.
*8. F. GAMBIEZ „La peur et la panique...", p. 102.
69. V. mai departe, cap. V.
?•• F. ANTONINI, *L'Homme furieux: l'agressivite colleclive,* Paris, 1970, p. 125—126.
[71] • R. MANDROU, *Magistrats etsorciersenFrance au XVII' sfecle,* Paris, 1968, mai ales concluzia.
'2. în afară de lucrările citate, am folosit mai ales: J. BOUTONNIER, *Contribution ă la psychologie el ă la*

mttaphysi-

quc de l'angoisse, Paris 1945, lucrare fundamentală; Ch.ODI-ER, *L'Angoisse et la pensie rnagique,* Neuehâtel-Paris, 1947; P. DIEL, *La Peur et l'angoisse, phenomine central de la vie et de son âvolution,* Paris, 1956; J. LACROIX, *Les Sentimente et la vie morale,* Paris, 1968; *Dictionnaire de la douleur,* de Fr. LHERMITE etc., publicat de Laboratoires Roussel, Paris, 1974; placheta intitulată *L'Anxitti: de quelques mâtamor-phoses de la peur,* publicată de Laboratoires Diamant, I« trimestre 1975; G. SPHYRAS, „L'Anxiete et son traitement", în *Provence medicale,* marş 1975, p. 11—14; A. SOULAIRAC, •"„Stress et emotion", în *Science et avenir,* număr special: „Cerveau et comportement" 1976, p. 27.

73. *Dictionnaire de la douleur:* art. „Douleur morale".

73. Şi nu numai în limbajul curent. într-un studiu medical citim: „ ... Angoasa şianxietatea sînt manifestări emoţionale ce traduc un sentiment de frică". *L'AnxieU,* p. 8.

73. G. DELPIERRE, *La Peur et l'ltre,* p. 15.

73. Cf. mai ales R. ZAZZO şi alţi autori, L'Attachement, lucrare colectivă, Neuchâtel, 1974.

73. G. BOUTHOUL, *Trăite de polimologie,* Paris, 1970, p. 428—431.

73. K. LORENZ, *L'Agression. Une histoire naturelle du mal,* Paris, 1969; *Essais sur le comporlement animal et humain,* Paris, 1970, şi *L'Envers du miroir. Une histoire naturelle de la connaissance,* Paris, 1976. Aceleaşi teze în I. EIBL-EIBESFELD, *L'Homme programmi,* Paris, 1976. în legătură cu această dezbatere, ci. şi revista internaţională *Agressologie* publicată de H. LABORIT şi A. ADLER, *Connaissance de l'homme,* Paris, 1955; F. ANTONINI, *L'Homme furieux* ...

73. Gf. mai ales W. REICH, ia *Psychologie de masse du fascisme,* Paris, 1972.

73. Cf. maialesJ. DOLLARDşiN. E. MILLER, *Personality and Psychotherapy,* New York, 1950.

73. A. STORR, *L'Instinct de destruction,* Paris, 1973, p. 20.

E. FROMM, *La Passion de ditruire,* Paris, 1976.

73. G. DELPIERRE, *La Peur et l'itre,* p. 31—45.

73. E. MALE, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France,* Paris,[1]1931, p. 154 şi urm., şi *L'Art religieux apres le concile de Trenie,* Paris, 1932, p. 147 şi urm.

73. G. DELPIERRE, *La Peur et Vetre,* p. 55—56.

73. RONSARD, ed. G. Cohen, *CEuvres completes* (La Pleiade), 1950, II, p. 334, (prima carte din *Poemes):* „Nu-i om care să urască atîta pe lume// Pisicile cum le urăsc eu cu o ură adîncă// Le urăsc ochii, fruntea şi privirea// Şi văzîndu-l,e fug altundeva// Tremurînd din nervi, din vine şi din membre..." Cf. H. NAÎS, *Les Animaux dans la poesie francaise de la Renaissance,* Paris, 1961, p. 594—595.

73. Mai ales Vie *economique et sociale de Rome dans la seconde moitie du XVI-esiecle,2|o|.,* Paris, 1957—1959 (rezumat în *Rome au XVI-e siecle,* Paris, 1975), şi în *L'Alun de Rome,* Paris, 1962.

73. Cite par G. DEVEREUX, „La psychanalyse, appliquee â l'histoire", în *Annales, E.S.C.*, 1965, p. 18.

88. A. BESANCON, *Histoire et experience du moi,* Paris,
1971, p. 66.
88. *Prier et vivre en fils de Dieu* (ed. salesiennes), p. 304—307.
îi mulţumesc părintelui Emile Bourdon prin care am regăsit
acest text a cărui amintire mă urmărea din copilărie.
88. Biserica San Antonio, Madrid.

CAPITOLUL I.

1. P. SEBILLOT, *Legendes, croyances et superstitions de la*
mer, 2 voi., Paris, 1886, p. 39—73.
1. *Ibid.,* p. 58—59.
1. Această indicaţie şi altele de acelaşi gen despre „agresivi
tatea marină" în J. TOUSSAERT, *Le Sentiment religieux en*
Flandre ă la fin du Moyen Age, Paris, 1963, p. 365. Această
referinţă a fost amintită de M. MOLLAT într-o «xpunere
consacrată primejdiilor mării, la seminarul său, în 1977.
Am folosit mult această conferinţă pasionantă şi-i mulţumesc
din suflet autorului ei. Foarte folositoare de asemenea pentru
tema studiată aici J. BERNARD, *Navires et gcns de mer ă*
Bordeaux (vers 1400—1550), 3 voi., Paris, 1968: II p. 715—
764.
4. Cf. Chr. VILLAIN-GANDOSSI, „La mer et la navigation
maritime âtravers quelques textes de la litteraturefrancaise
du Xll-e au XlV-e siecle", în *Revue d'histoire economique et*
sociale, 1969, nr. 2, p. 150—192.
4. G. BAGHELARD, *L'Eau et Ies râves,* reed. 1947, p. 230—
231.
4. R. HUYGENS, *Letlres de Jacquesde Vitry,* Leyde, 1960,
p. 80—81.
4. JOINVILLE, *Histoire de Saint Louis (historiens et chroni-*
queurs du Moyen Age), Paris (La Pleiade), 1952, p. 347—348.
4. *Le Saint Voyage de Jherasalem du seigneur d'Anglure,* ed.
F. BONNARDOT, Paris, 1878, p. 79—80
4. *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem* (1494), ed.
M. NEWETT, Manchester, 1907, p. 323.
10. Cf. H. PRESCOTT, *Le Voyage de Jirusalem au XV-e*
siecle, Paris, 1959, p. 119.
10. L. deCAMOENS, *LesLusiades,* trad. R. Bismut, Lisbonne,
1954, V, 16, p. 129.
10. A. JAL, *Archeologienavale,* 2 voi., Paris, 1840: II, p. 552.
10. L. de CAMOENS, *Les Lusiades,* IV, 86, p. 118.
10. Lucrare semnată „J.P.T.", Rouen, 1600, cf. M.-Th.
FOUILLADE şi N. TUTIAUX, *La Peur et la lutte contre la*
peur dans les voyages de decouvertes au XV-e et XVI-e siecles,
teză („maltrise") dactilografiată, Paris, I, 1972, p. 110—111.
15. L. deCAMOENS, *LesLusiades,* VI, 80,p. 171.
15. *LesCaracteres(„Delapeui,* oududefautde courage").
1'. SHAKESPEARE, *CEuvres completes* (La Pleiade), II, 1965, p. 1476—1477. 18. *Ibid.,* p.

1477.

[5] **• G. BACHELARD, *L'Eau et les rioes,* p. 103.

20. îl mulţumesc în mod profund părintelui Witters, care mi-a semnalat şi tradus acest cîntec.

20. P.-G. d'AYALA, „Les imagiers du pertl en mer" tn *Courrier des Messageries maritimes,* nr. 125, nov.—dec. 1971, p.[1]; 17—24. '*

20. P. SEBILLOT, *Legendes...,* II, p. 317—318. e''

20. *Lionard de Vinci par lui-mime,* texte alese, traduse şi prezentate de A. CHASTEL, Paris, 1952, p. 195—196.

20. Fr. RUSSEL, *Dilrer et son temps* (col. Time-Life), 1972.» p. 159.

20. Bibi. Naţ., Paris, rezerva Z 855 şi rezerva D 4722. <X M.; LECLERC, *La Crainte de la ţin du monde pendant la Renaissance,* Paris I, teză („maîtrise") dactilo., 1973, p. 48—66.

26. M. FOUCAULT, *Histoiredelafolieă l'ăgeclassique,* Paris, 1972, p. 23 şi în mod mai generalpe această temă p. 22—24.

27. SHAKESPEARE, *CEuores completes,* II, p. 1481.

27. P. SEBILLOT, *Legendes...,* I, p. 153.

27. J.-C. BAROJA, *Les Sorcieres et leur monde,* Paris, 1972, p. 147.

27. P. SEBILLOT, *Ldgendes...,* I, p. 173—175.

27. SHAKESPEARE, *La Tempite,* p. 1481.

27. N.-G. PLOITIS, „Le feu Saint-Elme en Grece moderne", în *Milusine,* II, p. 117.

27. Cf. C. JOLICCEUR, *Le Vaisseau fantâme. Ltgende itiologiqae,* Quebec (universitatea Laval), 1970, mai alesp. 136—139.

27. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magie,* London, 1971, p. 92.

27. Bibi. Corpus Christi College, Cambridge, ms. 148, *f«* 33 v°; şi Londra, British Museum, ms. 3120, *V* 31.

27. SHAKESPEARE, *La Templle.p.* 1481.

27. M.-Th. FOUILLADE şiN. TUTIAUX, *La Peur... dans Ies vogages de dăcouvertes...,* p. 59. Am folosit această Iucrar e şi pentru ceea ce urmează.

27. J.-C. BAROJA, *Les Sorcieres...,* p. 186.

27. P. MARTYR d'ANGHIERA, *De Orbe novo,* ed. Gaffarel, Paris, 1902, 2e decade, p. 142.

27. J. de LERY, *Histoire d'un vogage ţaict en la terre du Brisil,* Paris, 1927, p. 138.

27. Cf. despre această chestiune R. CAILLOIS, „Du Kraken âla pieuvre", în *Courfier des Messageries maritimes,* nr. 133, marş—avril 1973, p. 11—17.

27. DENYS-MONTFORT, *L'Histoire naturelle, gânirale et particuliere des mollusqu.es,* 6 voi., Paris, 1802, Caracatiţele sînt descrise în t. II, p. 133—412, şi t. III, p. 5—117.

27. C. JOLICCEUR, *Le Vaisseau Fantdme...,* p. 29.

27. J. GUYARD, *Le Voyage d'Italte du pire Cresp, teză* d« doctorat („III-e cycle") de la Universitatea Paris IV, 1971, exemplar dactil, p. 32.

27. A. GRAF, *MUt, leggende* c *supersltziont del Medio Evo,* 2 voi., Firenze—Roma, 1893; II, p. 363—375-

27. G. E. de ZURARA, *Chronique de Guinte,* trad. L. Bour"
don, Dakar, 1960, p. 69—70.
3[3]

47. L. de CAMOENS, *Les Lusiades,* V, p. 39—44. Aluzie In Bartolomeo Diaz care a descoperit capul Bunei Speranţe In 1488 şi la furtuna prin care a trecut flota lui Cabrai, în 1500, reîntorcîndu-se din Brazilia, în preajma capului Bunei Speranţe. Aici şi-a găsit moartea B. Diaz.

47. J. LE GOFF, „L'Occident medieval et l'ocean Indien. Un horizon onirique", în *Mtditerranee et ocean Indien. Vl-e colloque internaţionald'histoiremaritime,* Paris, 1970, p. 243—263.

47. A. DUCELLIER, *Le Drame de Byzance,* Paris, 1967, p. 169.

47. Această opinie întîlnită încă în a doua jumătate a sec. XVI în BOAISTUAU, *Histoires prodigieuses,* Paris, I961,p. 52.

47. R. PILLORGET, *LesMouvementsinsurrectionnels en Provence entre 1596 et 1115,* exemplar dactil. (Paris IV), 1973 p. 712.

47. Citat In Y.-M. BERCE, *Hisloire des croquants, Etude des souUvements populaires aux XVIJ-e sitele dans le sud-ouest de la France,* 2 voi.. Paris—Geneva, 1974: II, p. 636, M. FOISIL, *La Rivolte des nu-pieds et les rivoltes normandes de 1639,* Paris, 1970, p. 150.

47. Citat în Y.-M. BERCE, *Hisloire des croquants,* I, p. 416.

47. R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes, p.* 145.

47. Citat în Y.-M. BERCE, *Ilistoire des croquanls .... p.* 65. Cf. de asemenea M. FOISIL, *La Revolte des nu-pieds, p.* 189.

47. Y.-M. BERCE, *Htstoire des Croquants,* I, p. 205.

57. *Ibid.,* II, p. 524—526.

57. M. FOISIL, *La Revolte des nu-pieds,* p. 189.

57. *Ibid.,* p. 190.

57. Citat în Y.-M. BERCE, *Croquanls et nu-pieds,* Paris, 1974, p. 66.

57. *Ibid.,* mai ales p. 41—42, 66, 131—138, 152—153,169—175. Pentru 1789, cf. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur,* 45—46.

57. *Ibid., p.* 41

57. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur,* p. 111—113.

57. Y.-M. BERCE, *Croquants et nu-pieds, p.* 176.

$5. Lutber atacă cele „trei bastioane ale Romanităţii" în *Chemare către nobilimea creştină a naţiei germane* (august; 1520).

66. G. NIGRINUS, *Apocalypsis,* Frankfurt am Main, 1593, 1593, p. 631, citat în J. JANSEN, La *Ciuilisation en Allemagne...,* VI,p. 13.

66. Cb. PAILLARD, *Memoires hisioriques sur l'arrondissement de Valemiennes,* publicat de Societâ d'agriculture, t. V Ş' VI, Valenciennes, 1878—1879, 2 voi. Aici, V, p. 306.

66. A. FLECHTER, *Tudor Rebellions,* London. 1970, p. 34—35.

66. *Ibid., p.* 36.

66. *Ibid.,* p. 128.

66. *Ibid., p.* 49., 72.

H. HAUSER, *La Preponderance espagnole,* ed. a 2-a, *7* 194e, p. 217.

■4

73. LE ROUX DE LINGY, Le *Livre des proverbes francais,* Paris, 1842, II, p. 289.

73. *Ibid., id.,* şi p. 358.

73. *Ibid.,* p. 334.

73. M.-Chr. BRUGAILLERE şi M. GERMAIN, *Etude de mentalites â partlr des proverbes francais (XlII-e —XVI-e s.),* teză („maîtrise") dactilo. Paris I, p. 14—15. Aceeaşi referinţă pentru citatele următoare.

73. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, *Le Marleaa des sorcieres,* trad. A. Danet, Paris, 1973, p. 399—400.

73. *Ibid.,?.* 419—420.

73. J. BODIN, *La Demonomanie des sorciers,* Paris, 1580, III, II.

73. Comunicarea d-rei M. Shamay la seminarul meu.

73. J. C. BAROJA, *Les Sorcieres...,* p. 173.

73. Fr. BAVOUX, *Hanlises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil,* Monaco, 1956, p. 59—61.

73. Pentru Elveţia, v. cazurile citate de COHN, *Europe's Inncr Dcmons,* SussexUniv. Press, 1975, p. 240—241, după E. HOFFMANN-KRAYER, „Luzerner Akten zum Hexen- und Zauberwesen", în *Schweizerisches Archiv fur Volkskunde,* voi. II, Ziirich, 1899, p. 22—40, 81—122,189—224,291—325.

73. A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England,* London, 1970, p. 168.

73. R. SCOT, *The Discovery of Witchcraft,* 1584, p. 374 ed. din 1964 citată de A. MACFARLANE, *Witchcraft...,* p. 168.

73. Folosesc aici un studiu de J.L. PEARL „Witchcraft in New France: the social Aspect", 1975, pe care autorul mi 1-a pus la dispoziţie în manuscris, mai ales p. 11—12.

73. Cap. VIII dinLie Tseu(aprox. 300 î.e.n.)trad. L. Wie.er *în Les Peresdusysteme laoiste,* p. 199. Informaţie amabil comunicată de colegul meu Jacques Gemet căruia îi mulţumesc.

73. J.-C. BAROJA, *Les Sorcieres...,* p. 145—146.

73. Et. DELCAMBRE, *Le Concept de sorcellerie dans le duchc de Lorraine aa XVI-e et au XVII-esitele,* 3 voi., Nancy, 1948—1951, IV, p. 215—216.

90. H. INSTITORIS..., *Le Marleau...,* p. 404—405.

90. Et. DELCAMBRE, *Le Concept...,* II, p. 73.

90. H. INfcTITORIS şi J. SPRENGER, *Le Martcau...,* p. 335—350.

90. E. LE ROY-LADURIE, „L'aiguillette", in *Europe,* 1974, p. 134—146

90. Texte citate de J. ESTEBE, *Protestants du Midi,* 1559—1598 (teză de doctorat „d'Etat"), 2 voi. dactilo., Toulouse, 1977: lip. 549—550. Cf. şi E. LE ROY-LADURIE, *Les Paysans du Languedoc,* 2 voi. Paris, 1966: I, p. 409.

90. P. de LANCRE, *L'Incredulul el mescreance da sortilege plaincment convaincue* ..., 1622, p. 314.

90. J. BODIN, *La Demonomanie...,* 1580, p. 57.

90. H. BOGUET, *Discours execrable des sorciers...,* ediţia 1603, p. 78. Cf. R. MANDROU, *Magistrals et sorciers cn France au* XVII-e sitele, Paris, 1968, p. 149.

90. Ch. BERTHELOT DU CHESNAY, Les Missions *de saint Jean Endes,* Paris, 1968, p. 114.

99. J.-B. THIERS, *Trăite des superstitions qui regardcnt tous Ies sacremens* ed. consultată aici din 1777, II, p. 509—515.
100. J. BODIN, *Dâmonomanie...,* p. 58—59.
100. J.-B. THIERS, *TraiU des superstlttons qui regardent tous Ies sacremens,* IV, p. 519. Aceste texte şi urm. citate după Fr. LEBRUN *Le Tralti dessuperslitions* de J.-B. Thiers. Contribution â l'ethnographie de la France au XVII-e siecle", In *Annales de Bretagne et des pays de VOuest,* 1976, nr. 3, p. 454.
100. *Ibld.,* IV., p. 521.
100. *Ibld., Id.* 522.
104. *Ibid. id.* 504.
104. *Ibld.*
104. *Ibid.*
104. *Ibld.* p. 518.
108. P. CRESPET, *Deux Livres sur la haine de Satan,* 1590, p. 17.
108. E. LEROY-LADURIE, „L'aiguillette", p. 137—138.
108. J.-L. FLANDRIN, „Mariage tardif et vie sexuelle", în *Annales E.S.C.,* 1972, p. 1368.
108. MONTAIGNE, *Essais,* I, cap. XXI. Argumentele lui Montaigne sînt reluate de un vorbitor în *Serees* de G. BOU-CHET, ed. Roybet, în 6 voi. (1873 ...), I, p. 87—90.
108. V. mai departe.
108. Acest citat şi cel precedent în predicile din a doua jumătate a sec. XVIII, dar ca martori ai unui „discurs" ce fusese mai violent în sec. XVI şi XVII. CI. N. PERIN, *Recherches sur Ies formes de a divolion popalaire dans laregton ardennaise ă la fin du XVII-e siecle.* Teză de doctorat „Iile cicle" dactil., Nancy, 1974, I, p. 33.
108. J.-B. THIERS, *TraM des superslilions ... Ies sacremens,* I, p. 132—138.
108. J. DELUMEAU, „Les reformateurs et la superstition" în *Actes du colloque Coligny,* Paris, 1974, p. 451—487, cu referinţele textelor folosite mai jos, în special de către B. VOGLER, V*iereligieu.se en pays rhinan dans la scconde moW.i du XV I-e siecle (1550*—1619), 3 voi., Lille, 1974, II, p. 815—839.
108. E. von KRAEMER, „Les maladies designees par le nom d'un saint" în *Commentationes humanarum litleratum,* Helsinki, 1950, p. 1—148, Fr. LAPLANTINE, *La Medecine populaire des campagnes francaises aujourd'hui,* Paris, 1978, p. 58.
108. *Hisloria Francorum,* IV, în MIGNE, *Pair. lat.,* LXXI, Paris, 1879, col. 281.
108. J. CHARTIER, *Chronique de Charles VII,* ed. Vallet de Viriville, I, Paris, 1858, p. 5—6.
108. *Gargantua,* II, ed. Lefranc ..., Paris, 1912—1913, p. 365—366.
108. Coli *Peregrinatlo...,* trad. J. Pineaii,

*La Pensie rell-
gieuse d'Erasme,* Paris, 1923, p. 228.
108. H. ESTIENNE, *Apologie pour Herodote,* 1566; ed. P.
Ristelhuber, 2 voi., Paris, 1879: II, p. 324—
326.

122. H. GAIDOZ, „L'etymologie populaire et le folklore",
în *Melusim,* IV, col. 515.
122. C. LEBKR, *Collections des meilteures dissertations,*
notices et traiies particaliers relatifs ă l'histoire de France,
VII, Paris, 1838, p. 500—504.
122. Despr e focurile de Sf. Ioan, cf. mai ales A. VAN GEN-
NEP, *Manuet de folklore frangais contemporain,* 12 voi.,
Paris, 1943—1958. Aici, I, IV. 2, mai ales p. 1818—1819.
122. J. DELUMEAU, „Les reformateurs et la superstition",
în *Actes du colloque Coligny,* p. 474—476.
12G. B. ŞANNIG, *Colleclio sive appamtus absolitionam, J* beneciicffonum, *conjuratienam, exorcismorum,* Venezia, 1779.
127. Cf. E. ROLLAND, *Faune populaire de France,* Paris,
1967, I, p. 105—106.
127. Cf. Ch. MARCEL-ROBILLARD, *Le Folklore de la*
Beance, VIII, Paris, 1972, p. 10.
127. MANSI XXI, p. 121: *Synoduscompostellana,* ann. 1114.
Mulţumesc părintelui Chiovaro pentru a-mi fi semnalat acest
text.
127. M.-S. DUPONT-BOUCHAT, *La Repression de la sorcel-*
lerie dans le duche de Luxembourg aux XVI-e et XVII-e siecles,
teză de doctorat (filosofie şi litere) Louvain, 1977, ex. dactil.,
I, p. 72—73. Esenţialul acestei teze va Ii publicat în lucrarea-
colectivă *Prophetes et sorciers des Pays-Bas.*
127. Cf. D. BERNARD, *Les Loups dans le bas* Berry au
XlX-e siecle et leur disparition au debut de XX-e. Histoire
et tradition populaire, Paris, 1977, înspecialcap. VII şi VIII.-
127. P. de L'ESTOILE, *Journal,* ed. L.-R. Leîevre, Paris,
1948, I. p. 527.
127. *M&moires du chanoine J. Moreau sur les guerres de In*
Ligue en Bretagne, publicate de H. 'WAQUET, Quimperi
1960, p. 277—279.
127. Ph. WOLFF, *Documents de l'histoire du Languedoc,* Tout,
louse, 1969, p. 184.
127. Cf. R. MANDROU, *Magistrats et sorciers...,* mai ales
p. 149 şi 162. Pentru o interpretare psihanalitică a mitolo
giei vîrcolacului, cf. E. JONES, *Le Cauchemar,* Paris,1973,
şiN. BELMONT, „Comment onpeutfaire peuraux enfants"
în *Topique* nr. 13, 1974, p. 106—107.
127. M.-S. DUPONT-BOUCHART, *La Repression...,* I,
p. 73.
127. Cf. E. ROLLAND, Faune *populaire,* I, p. 124.
127. Pentru aceste două documente, succesiv: a) *Cinq siecles*
d'imagerie francaise: cat. expoziţieidinl973:muzeulArtelor
şi al tradiţiilor populare din Paris, p. 90—91. Text şi gravură
datează din 1820—1830 şi sînt tipărite la Paris; b) A.D.
Perpignan, G. 14 (dosar): scrisoare a curiei diocezane semnată
de vicarul capitular Lleopart şi adresată preoţilor din dioceză.
Text în catalană tradus de abatele E. Cortade care a avut

amabilitatea de a-mi comunica acest document.
127. Comunicare la seminarul meu. O importantă contribuţie a acestui autor la istoria astrologiei este *Le Signe zodiacal du Scorpion,* Paris-La-Haye, 1976. 3[40]

140. J. CALVIN, *CEuores francaises,* ed. P. Jacob *(Adverlis-sement...),* p. 112—115.
140. Citat de J. JANSSEN, *L'Allemagne et la Reforme,* ed. Paris, 1902, VI, p. 409—410.
140. Cf. Fr., PONTHILEUX, *Predictions el almanachs du XVI-esiecle,* teză („maitrise"), Paris, I, 1973, ex. dactil.
140. *Ibid.,* p. 75—76: predictions de 1568 şi Un *Couvent persecute' au temps* de *Lalher. Mimoires de Charile Pirkeimer,* Paris, trad. H.-Ph. Heuzey, 1905.
140. M. LUTHER, CEuures (ed. Labor et Fides), Geneve, 1957 şi urm., VIII, p. 103.
140. Toate aceste titluri de broşuri în J.-P. SEGUIN, *L'In formation en France avânt le periodiquc:* 517 *canards impri-mes entre* 1529 *et 1631,* Paris, 1964, p. 95—100.
140. *Id., ibid.*
140. Citat în J. JANSSEN, *La Civilisation en Allemagne,* VI, Paris, 1902, p. 388.
140. *Ibid.,* p. 388—389.
140. *Ibid.,* p. 391.
140. E. LABROUSSE, *L'Entrbe de Saturne auLion. L'eclipse desoleil du 12 aout 1654,* La Haye, 1974, p. 5.
140. Citat în *ibid.,* p. 25.
140. Citat în *ibid.,* p. 26
140. Citat în *ibid.,* p. 38. Anecdota se regăseşte în *Pcnsees sur la comete de Bayle,* § 51.
140. CI. L. THORNDIKE, *A Hislory of Magic and Experi mental Science,* 8 voi., New York, London, 1923—1958: III (sec. XIV); IV (sec. XV); V şi VI (sec. XVI).
140. Cf. J. DELUMEAU, *La Civilisation de la Renaissance, Paris,* 1973, p. 393—402, 481—490 şi 571.
140. J. BURCKHARDT, La *Civilisation de la Renaissance en Italie,* ed. Schmitt-Klein (Livre de Poche) 1958: voi. III, p. 142—191.
140. Aceste informaţii in K. THOMAS, *Religlon and Ihe Decline of Magic,* London, 1971, p. 355.
140. M. LEROUX de LINCY, *Le Livre des prooerbes...,* I, p- 107 *(Calendrier des bons laboureurs,* 1618).
159. Id., ibid. *(Almanach pirpetucl).*
160. K. THOMAS, *Religion ...,* p. 297.
161. *Ibid.,* p. 297 şi 616.
162. *bid.* 297 şi 620. 296.
162. 296. 616.
THIERS, *Trăite des superstilions ... **Ies** sacre-mens* .... **I,** p. 153—229.

CAPITOLUL n.

1. Cf. mai sus, p. 67.
2. RONSARD, *Hymne des daimons,* mai ales V, p. **160—369.**

3. L. FEBVRE, *Le Probleme de l'incroyance au XVI-esiecle,* ed. din 1968, p. 410—418. în legătură cu strigoii, cf. lucrarea fundamentală a lui E. LEROY-LADURIE, *Mentaillou,* Paris 1975, p. 576—611.

3. N. TAILLEPIED, *Traicte de l'apparition des esprils, ă sccwoir des ămes separics, fantosmes, prodiges et accidens mer-oeilleux,* Rouen, 1600. Ed. consultată. Paris, 1616, p. 139. Am citit foarte frumoasa carte a lui Ph. ARIES, *L'Homme devant la mort,* Paris, 1977, în momentul cînd depuneam prezenta lucrare editorului. Mă voi inspira din ea în tomul ce-i va urma acestuia. Oricum, Ph. ARIES acordă puţin loc credinţei în strigoi în studiul său, altminteri atît de bogat şi de pasionant'

3. Comunicarea lui H. PLATELLE la congresul Societes savantes, Besancon, martie 1974.

3. Cf. J. LECLER, *Histoire de la tolfrance au sitele de la Reforme,* 2 voi., Paris, 1955: I, p. 225.

3. Y. CASAUX, *Mărie de Bourgogne,* Paris, 1967, p. 318—319. Mulţumesc părintelui W. Witters pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestei anecdote.

3. Aceste două povestiri mi-au fost semnalate de R. Muchembled, căruia îi mulţumesc: Biblioteca Municipală din Lillej ms. nr. 795, f° 588 v°-589 r" (nr. 452 din *Catalogue des manuscrits* de la B. M. din Lille, Paris, 1897, p. 307—310).

3. RONSARD, CEupres *completes,* ed. G. Cohen (La Pleiade), 1950, I, p. 451.

10. DU BELLAY, *(Euvres poeiiques,* ed. H. Chamard, 1923, V, p. 132.

10. N. TAILLEPIED, *Traicte de l'apparition des esprits ...* p. 125—126.

10. P. LE LOYER, *Discours des spectres, ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, dimons ei Ames se monstrans vlsiblement aux hommes,* ed. a 2-a, Paris, 1608 (t. II, VI., XV).' Prima ediţie cu un titlu diferit e din 1586.

10. E. MORIN, *L'Homme et la mort,* Paris, ed. din 1970* mai ales p. 132—156.

10. P. LE LOYER, *Discours des spectres ...,* p. 3.

10. N. TAILLEPIED, *Traicte de l'apparition des esprits ....* *p.* 19, 34, 41 şi 49.

10. P. LE LOYER, *Discours des spectres ..., p.* 27.

10. *Ibid.,* p. 31.

10. L. LA VATER *Trois livres des apparitions des esprits, fanlosmes, prodiges et accidens merveilleux qui precedent souventes fois la mort de quelque personnage renomme, ou un grand changement es choses de ce monde,* s. 1., 1571.

10. G. DUBY, *L'An mii,* Paris, 1967, p. 76.

10. N. TAILLEPIED, *Traicte de l'apparition des esprits...,* *p.* 109.

10. *Ibid.,* p. 227, 240—241.

10. A. d'AUBIGNE, *(Euvres compleles,* ed. Reaume, Paris,

1873—1892, IV („Miseres"), p. 56.
10. *Bibi. mazarine,* ms. 1337 f° 90 v°—91 r°. Mulţumesc
din inimă lui Herve Martin, asistent univ. (Haute-Bretagne) 34Z

11. care a binevoit să-mi comunice copia pe care a făcut-o după acest document.
24. Dom Augustin CALMET, *TraiU sur Ies apparitions des esprits et sur Ies vampires ou Ies revenants de Hongrie, de Moravie,* etc, 2 voi. Ediţia consultată aici estecea dinl751: I, p. 342.
24. *Ibid.,* p. 388—390.
24. *Ibid.,* p. 438.
24. Cf. de exemplu G. BOLLEME, *La Btbliotheque bleue,* Paris, 1971, p. 256—264: „Dialogue du solitaire et de l'âme damnee". (sec. XVIII).
24. A. CALMET, *TraiU sur le) apparitions...,* II, p. 31—
151. Pentru România, cf. „L'Homme", *Revue francaise d'anthropologie,* jnil-sept. 1973, p. 155, nr. 2.
29. G. et M. VOYELLE, *Vision de la mort et de l'au-delă en Provence,* Paris, 1970, p. 27.
29. *Quentiliou Jesus,* trad. Secard, p. 134.
29. CAMBRY, *Voyage dans le Ftnistere,* ed. Freminville, Brest, 1836, p. 164.
29. *Ibid.,* p. 173.
29. Ed. din 1945, Paris, p. XLIII.
29. *Ibid.,* p. XLII.
29. în afară de lucrarea lui A. LE BRAZ, cf. A. VAN GENNEP, *Manuel ...,* 1, II, Paris, 1946, p. 800—801.
29. Y BREKILIEN, *La Vie quotidienne des paysans en Bretagne au XlX-e siecle,* Paris, 1966, mai ales p. 214—215.
29. L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort,* Paris, 1976, p. 182 şip. 23—45, 152, 301, 353, 511-518.
29. J.-G. FRAZER, *La Crainte des morts,* Paris, 1934, p.9.
29. Confesiuni în faţa Inchiziţiei din Bahia făcute de „Dona Custodia [de Faria], Cristâ nova şi de Beatis Antune* Cristă nova no tempo da graca", 31 ian. 1952: *Primeira visitacão do Santo Officio as partes do Brastl;* II, *Denuncâoes da Bahia,* 1591—1593; São Paulo, 1925. Despre evreii din Brazilia, cf. A. NOVINSKI, *Grlstãos Novos na Bahia,* São Paulo, 1972.
29. J.-B. THIERS, *TraiU de superstitions,* I, p. 236) IV, p. 347. Fr. LEBRUN, ‚Le Trăite ...", p. 455.
29. A. VAN GENNEP, *Manuel...,* 1, II, p. 674.
29. D. FABRE et J. LACROIX, *La Vie quotidienne des paysans du Languedoe au XlX-e siecle,* Paris, 1973, p. 144—145.
29. J.-B. THIERS, *Traieti des superstitions,* I, p. 2361 Fr. LEBRUN, „Le trăite ..." p. 456.
29. N. BELMONT, *Mythes et croyances de l'ancienne France,* Paris, 1973, p. 64.
29. *Ibid.,* p. 63
4G. A. VAN GENNEP, *Manuel...,* 1, II, p. 791.
47. L.-V. THOMAS, *Anthropologie...,* p. 301. Cf. **şip.** 512 din aceeaşi lucrare.
47. Fr. LEBRUN, *Les Hommes et la mort...,* p. 460—461. *Ph.* ARIES, *L'Homme devant la mort,* p. 289 şi urm.
49. Comunicare a D-nei Decornod la seminarul

meu. *"

[13] 50. L.-V. THOMAS, *Anthropologie ...,* p. 301. *m*

51. A. LOTTIN, Vie *et mcntalile d'un Lilloissous Louis XIV,* Lille, 1968, p. 282.
51. J.-B. THIERS, *Trăite des saperstitions,* I, p. 239. Fr. LEBRUN, „Le trăite ...". p. 455.
51. *Ibid.,* p. 185. F. LEBRUN, „Le trăite ...," p. 456.
51. G. WELTER. *Les Croyancesprimitives et leurssurvivancts,* Paris, 1960, p. 62—63.
51. *Telegramme de Brcst* din 31 august 1958. Mulţumesc D-lui M. Mollat care mi-a comunicat acest text.
5G. A. LE BRAZ, *La Legende de la mort,* II, p. 1639.
57. C. JOLICCEUR, *Le Vaisseaa fantdme ...,* p. 20—21.
57. J. TOUSSAERT, *Le Sentiment religieux en Flandre ă la fin du Moyen Age,* Paris, 1963, p. 364—365.
57. A. MICKIEWICZ, *(Euvres pocliqaes completes,* 2 voi., Paris, 1845, I, p. 70.
57. P.-Y. SEBILLOT, *Le Folklore de la Bretagne,* reed. Paris, 4 voi., 1968: II, p. 239—242.
57. Comunicări ale D-lui Ludwik Stomma (la două colocvii ţinute la Sandomierz şi la Varşovia în aprilie 1976) care m-a autorizat să reproduc acest tabel. îi exprim gratitudinea mea.
57. Ci. în această privinţă t.II din lucrarea lui dom CALMET, *Trăite sur les apparitions* ...
57. A. VAN GENNEP, *Manuel...,* 1, II, p. 791.
57. Abordez problema legăturii posibile între antisemitism şi frica de strigoi la slîrşitul cap. IX.
57. Toate aceste rapeluri inspirate de *Vocabulaire de theologie biblique(sub* direcţia lui X. LEON-DUFOUR), Paris, 1971, c. 680—690 şi 848—851.
57. Mulţumesc călduros părintelui Th. Rey-Mermet pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestui roman.
57. G. SIMENON,CEuwres*compUles:* I *,Le Roman de l'homme,* p. 27—29. Părintele Fr. Bourdeau a binevoit să-mi semnaleze acest text. îi exprim gratitudinea mea.
57. J. BOUTONIER, *Contribution ....* p. 134—146.
57. *Ibid.,* p. 139.
57. A. de MUSSET, *Poteies completes* (La Pleiade), 1954, p. 154.
57. G. de MAUPASSANT, *Gontes de la Becasse* („La peur"), ed. L. Conard, Paris, 1908, p. 75.
57. „La Peur" a apărut în *Le Gaulois* din 23 octombrie 1882.
57. M. LEROUX de LINCY, *Le Livre des proverbes,* I, p. 113 *{Comedie des proverbes,* actul I).

75. Ibid.
75. Ibid.
75. lbid.
57. *Ibid.,* II, p. 32. (GRUTHER, *Recueil).*
I, p. 113 *(Almanach perpetuei).*
id. (Comedie des proverbes, actul I). I, p. 132 (BOUVELLES, *Proverbes).*
id. (Adages franţois). id. (Adages francois).
id. (Adages franţois).

81. L. de CAMOENS, *Les Lusiades.* IV, 1, p. 97.
81. SHAKESPEARE, *Le Songed'unenuitd'ete(La* Pleiade), p. 1197.
81. *Ibid.,* p. 1161.

3*4

84. *Ibid.,* p. 1203.
«îf
84. *Ibid.,* p. 1184.
21
88. Ed. de la bibi. elzevirienne, Paris, 1855.
87. *Ibid.,* p. 156.
87. *Ibid., id.*
î
87. *Ibid.,* p. 35.
87. *Ibid.,* p. 36.
87. *Ibid.,* p. 37.
87. *Ibid.* p. 153.
87. *Ibid.* p.154
87. Ibid., id.
87. SHAKESPEARE, *Le Songe* ..., p. 1163—1164.
9G. M. T. JONES-DAVIES, *Un Peintre de la vie londontenne: Thomas Dekker, 2* voi., Paris, 1958: 1, p. 294.
97. L.-V. THOMAS, *Anthropologie...,* p. 24—25.
97. Citat şi tradus în Ch. SCHWEITZER, *Un Poete allemand du XVI-e siecle. Etude sur la vie et Ies oeuvres de H. Sachs,* Paris, 1886, p. 65.
97. V. mai sus, p. 41.
100. DANTE, *L'Enfer,* trad. A. Masseron, Paris, 1947, p. 16, 36, 50 şi 69.
100. G. BUDE, *De transitu hellenismi ad christianismum,* trad. M. Lebel, Sherbrooke, 1973, p. 8, 74, 85, **194,** 198.
100. E. TABOUROT DES ACCORDS, *Les Bigarrures et Touches da Selgneur Des Accords, avec les Apophtegmes du sieur Gaalard et les Escraignes dijonnoises,* Paris, 1603, s.p (partea IV).
100. R. VAULTIER, *Le Folklore pendant la guerre de Cent Ans d'apres les lettres de remission* ..., Paris, 1965, p. 112—114.
100. MONTAIGNE, *Journal de voyage,* p. 109—110.
100. M. T. JONES-DAVIES, *Un Peinlre...,* I, p. 306.
100. R. PIKE, „Crime and Punishment in Sixteenth-Century Spain", în *The Journal of European Economic Historg,* 1976, nr. 3, p. 694.
100. *Reponses ă la violence*(raport prezentat de Comitetul de studii despre violenţă, delincventă şi criminalitate), 2 **voi.,** Paris, 1977 (Press Pocket): II, p. 179.
100. M. T. JONES-DAVIES, *Un Peintre...,* I, p. 326.
100. *Ibid.,* I, p. 392.
100. *Ibid.,* I, p. 247.
100. *Ibid.,* I, p. 258.
100. J.-C. NEMEITZ, *Sejour de Paris, c.-a.-d. Instructions ţideles,* publicate în A. FRANKLIN, *La* Vie *privie d'autrefois,* 27 voi., Paris, 1887—1902: t. XXI, p. 57—58.
100. Aceste informaţii în *ibid.,* t. IV, p. 5. Cf. B. GEREMEK, *Les Marginaux parisiens aux XlV-e et XV-e siecles,* Paris, 1976, p. 27 şi urm. (cu bibliografie).
100. R. VAULTIER, *Le Folklore ...,* p. 111—112.
100. Citat în *ibid.,* p. 113. Cf. CAMPION, „Statuts synodaux de Saint-Brieuc", în *Revue de Bretagne,* 1910, p. 23—25.
100. *Ibid.,x>.* 123.
117. *Ibid.,* p. 169—170.
118. *Ibid.,* p. 170.

119. M. T. JONES-DAVIES, *Vn Peintre...*, I, p. **215.**
119. *Ibld., id.*

CAPITOLUL III.

1. Lucrarea fundamentală privind această chestiune este acum cea a lui J.-N. BIRABEN, Les *Hommes et la peste en .france et dans les pays europiens et miditerraniens,* 2 **voi.,** Pa-rls-La Haye, 1975—1976. Privitor la atitudinile colective în timp de epidemie, am folosit mult teza de doctorat în medicină a D-nei M.-Chr. DELAFOSSE, *Psichologie des foules devant les 6pid6mies de peste du Moyen Age ă nos jours en Europe,* ex. dactilo., Rennes I, 1976.

1. Despre acţiunea acestor trei maladii in sec. XVIII în estul Franţei, cf. Fr. LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou,* Paris, 1971, p. 367—387, şi I.-P. GOUBERT, *Malaies et mldecins en Bretagne,* 1770—1790, Paris-Rennes, 1974, p. 316—378.

1. Cf. J.-N. BIRABEN, *LesHommes* ..., I, p. 25—48 şi 375—377: „La peste dans l'Europe occidentale et le bassin medl-terraneen", în *Le Concurs medical,* 1963, p. 619—625 şi 781--790, şi J.-N. BIRABEN şi J. LE GOFF, „La peste dans le haut Moyen Age", în *Annales,* E.S.C., nov.-dec. 1969, p. 1484—1510.

1. E. CARPENTIER, „Autour de la Peste Noire: famines et epidemies au XVI-e siecle", în *Annales, E.S.C.,* nov.—dec. 1962, p. 1082. Cf. de acelaşi autor: *Une Vtlle devant la peste: Orvieto et la Peste Noire de 1SÎ8,* Paris, 1962.

5. S. GUILBERT, „A Châlons-sur-Marne au XV-e siecle: un conseil municipal face aux epidemies", în *Annales, E.S.C.* nov.—dec. 1968, p. 1286.

5. J.-N. BIRABEN, „La peste ...", în *Le Concours midical,* 1963, p. 781.

7. H. DUBLED, „Cons6quenees economiques et sociales des mortalites du XlV-e siecle, essentiellement en Alsace", în *Revue d'hisţoire iconomique et sociale,* t. XXXVII, 1959, p. 279.

7. J.-N. BIRABEN, Les *Hommes ...,* I, p. 121.

7. Cf. mai ales B. BENNASSAR, *Recherches sur Ies granies ipidtmies dans le nord de l'Espagne ă la fin du XVI-e sletlt,* Paris, 1969, şi P. CHAUNU, *La Civillsation de l'Europe elas-aique,* Paris, 1966, p. 214—223.

10. De completat cartea lui B. BENNASSAR cu J.-P. DESAIVE, „Les epidemies dans le nord de l'Espagne â la fin du XVI-e siecle", în *Annales E.S.C,* nov.—dec. 1969, p. 1514—1517.

10. BENAERTS şi SAMARAN, *Choix de textes hisioriques, la France de 1228 ă 1610,* Paris, 1926, p. 34—35.

10. BOCCACE, *Le Dicamiron,* trad. J. Bourciez, Paris, 1952, p. 15.

18. K.-J. BELOCH, *Bevblkerungsgeschichte Italiens,* 3 **voi.,** Berlln-Lelpzig, 1937—1961: II, p. 133—136 şi p. 160.

14. G. FOURQUIN, *Histoire economique de {'Occident me dieval,* Paris, 1969, p. 324.

15. E. CARPENTIER, „Autour de la Peste Noire", în *Anna- les, E.S-C,* nov.—dec. 1962, p. 1065.

16. *Ibld., id.* Cazul din Givry este restudiat şi discutat de J.-N. BIRABEN, *Les Hommes ...,* I, p. 157—162.

16. Cf. M. POSTAN şi J. TITOW, „Heriots and Prices in Winchester Manors", în *English Hislorical Review,* 1959.

1B. Y. RENOUARD, „Consequence et interet demogra- phique de la Peste Noire de 1348", în *Population,* III, 1948, p. 463.

19. J.-N. BIRABEN, „Lapeste ...", în *Le Concours medical,* 1963, p. 781.

19. J.-N. BIRABEN, *Les Hommes...,* I, p. 116. CI. şi D. DEFOE, *Journal de l'annbe de la peste,* trad. J. Aynard, Paris, 1943, p. 6 şi F. P. WILSON, *The Plague in Shake- speare's London,* Oxford, 1963, p. 212.

19. CARRIERE, M. COURDURIE, F. REBUFFAT, *Mar- seille, nil le morte. La peste de 1720,* Marseille, 1968, p. 302.

19. G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello,* Napoli, 1972, p. 46.

19. K.-J. BELOCH, *BeuSlkerangsgeschichte ...,* III, p. 359— 360. J.-N. BIRABEN, ies *Hommes* ..., I, p. 186 —189.

19. J.-N. BIRABEN, ies *Hommes...,* I, p. 198 —218.

19. Cf. A. DOMINGUEZ-ORTIZ, *La Sociedad espagnola en elsiglo* XV//,; Madrid, 1963, p. 81. P. CHAUNU, ia *Civili- salion de l'Europe classiqae,* Paris, 1966, p. 219.

19. J.-N. BIRABEN, *Les Hommes...,* I, p. 13—16. Ch. GARRIERE ..., *Marseille, viile morte...,* p. 171—178.

19. Citat în Ch. CARRIERE ..., p. 163.

19. *Storia della peste avvenuta nel Borgo di Buslo-Arsizio, 1630,* publ. de J.NV.S. JOHNSSON, Copenhaga, 1924, p. 15.

19. Cf. de exemplu B. BENNASSAR, *Rccherches ...,* p. 51. Discutarea aprofundată a chestiunii în J.N. BIRABEN, *Les Hommes ...,* I, p. 147—154.

19. J.-N. BIRABEN, „La peste", în ie *Concours medical,* 1963, p. 785.

19. BOCCACE, ie *Dâcameron,* p. 9.

19. D. DEFOE, *Journal de l'annee de la peste ...,* p. 160.

19. Ch. CARRIERE ..., *Marseille, viile morte* ..., p. 165.

19. *Storia... di Busto ...,* p. 29.

19. P. GÎLLES *Histoire ecclâsiastique des Eglises ... autrcfoU appelees ... vaudoises,* Geneve, 1644, p. 508—509.

3G. Fco de SANTA-MARIA, *Historia da sagradas congre-gacoes des conegos secalares de S. Jorge em alga de Venesa e de S. João cvangelista em Portugal,* Lisboa, 1697, p. 271. Mulţumesc D-lui Eugenio Dos Santos pentru a-mi fi procurat fotocopiile acestei lucrări.

37. Acest rapel şi cele ce urmează după II. MOLLARET şi J--B. ROSSOLLET, „La peste, source meconnue d'inspira- tion artistique", în *Jaarboek 1965: Koninklijk Museum voor*

schone Kunsten, Antwerpen, p. 61—67.
38. Cf. *Legende doiee:* 4 august.

39. E. CARPENTIER, *Une Viile devant la peste...,* p. 125
şi piesă justificativă nr. III.
39. Acum la Niedersächsische Landesgalerie din Hanovra.
In legătură cu aceasta: H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET,
»La peste, source...", p. 61—67.
39. Niirnberg. Germanisch.es Nationalmuseum. Cf. şi M.
MEISS, *Painting inFlorence andSiena after the Black Deaih,*
Princeton, 1951, p. 77.
39. Reproducere în J. DELUMEAU, *La Civilisation de la*
Renaissance, Paris, 1973, pi. 29, p. 68—69. Bayerische Staats-
gemäldesammlungen, Mtinchen.
39. BENAERTS ..., *Choix de textes...,* 1348—1610, p.
34—35.
39. Citat în M. DEVEZE, *L'Espagne de Philippe IV, 1621—*
1665, II, Paris, 1971, p. 318.
39. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 135.
4G. Ch. CARRIERE, ... *Marseille, viile morte..., p.* 163.
47. *Ibid.,* p. 166.
47. J.-N. BIRABEN, „La peste", în *Le Concours medical,*
1963, p. 620.
47. Ch. CARRIERE, ... *Marseille, viile morte...,* p. 163.
47. Cf. H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, „La Peste,
source...", p. 15—17.
47. B. BENNASSAR, *Recherches...,* p. 53.
47. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 83.
47. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte..., p.* 303—
306.
47. BOCCACE, *Le Dtcamiron,* p. 15.
47. A. MANZONI, *Les Fianeis,* trad. R. Guise, Paris, 1968,
2 voi., II, p. 64.
47. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille viile morte..., p.* 304.
47. J. DELUMEAU, *Le Catholicisme enlre Luther el Vollaire,*
Paris, 1971, p. 241.
47. M. MEISS, *Painting in Florence ...,* p.77. Excelent studiu
special privind cultul Sf. Sebastian de ANTHONY şi
SCHMITT, *Le Culte de saint Sibastien en Alsace,* Strasbourg,
1977.
59. B. GUEDES, *Breve relacâo da ţondacão do Colegio dos*
mentnos orfãos de Nossa Senhra da Graca, ed. Porto, 1951,
p. 235. Text amabil comunicat de E. Dos Santos.
59. Citat In M. DEVEZE,*ⁱ L'Espagne de Philippe IV, 1621—*
1665, II, p. 318.
59. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.* 72.
59. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte...,* p. 86—
87.
59. Text de Fra Benedetto C.inquanta citat de R. QUAZZA,
La Preponderanza spagnuola, Milano, 1850, p. 59.
59. E. CARPENTIER, *Vne Viile devant la peste..., p.* 100.
59. S. GUILBERT, „A Châlons-sur-Marne..." în *Annales,*
E.S.C., nov.—dec. 1968, p. 1285.
59. [Sursa citatelor omisă în ediţia originală a lucrării lui
J. Delumeau]. (N. tr.).
59. A. MANZONI, *Les Fianeis,* II, p. 56; Ch. CARRIERE,
..., *Marseille, viile morte..., p.* «1.

68. A MANZONI, *Les Fiances,* II, p. 58.
68. Text citat de L. CHEVALIER în *Le Cliolera, la premi ere epidimie du XlX-e siecle* (bibliotheque de la râvolution de 1848, t. XX), La Roche-sur-Yon, 1958, p. 5.
68. *Ibid.,* p. 93.
68. J.-N. BIRABEN, „La peste ...", in *Le Concours medical,* 1963, p. 786.
68. BOCCACE, *Le Decameron,* p. 18.
68. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.* 24—25.
68. Ch. CARRIERE,..., *Marseille, viile morte...,* p. 66.
68. L. CHEVALIER, *Le Cholira...,* p. 15.
68. B. BENNASSAR, *Recherches....* p. 52 şi 58.
68. M. DEVEZE, *L'Espagne de Pfiilippc IV, 1621—1665,* II, p. 318.
68. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* **p.** 6(5.
79. *Ibid., p.* 122.
79. Documente inedite în posesia D-Iui Jean Torrillion care a avut amabilitatea să mi le comunice.
79. H. MOLLARET *şi* J. BROSSOLLET, *„La peste, source...",* **p.** 30.
79. D. DEFOE, *Journal...* *de* ***la peste, p.*** 99.
79. Fco de SANTA-MARIA, *Historia...,* p. 270—2/2.
79. A. MANZONI, *Les Fiancăs,* II, p. 105.
79. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* *p.* 134.
79. Ch. **CARRIERE,** .... *Marseille, viile morte..., p.* 104; apoi L. CHEVALIER, *Le Cholera...,* p. 131.
79. A. MANZONI, *Les Fiances,* II, p. 77: text deRipamonti, *De peste quae fecit anno 1630,* Milano, 1940, p. 81.
79. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille,viile morte .... p.* 78—79.
79. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 70.
79. *Ibid., p.* 59.
79. *Ibid., p.* 145.
79. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte..., p.* 124.
79. *Ibid.,* p. 109.
79. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.* 68.
79. Ch. CARRIERE,..., *Marseille, viile morte..., p.* 82.
79. A. PAFE, *CEuvres,* ed. P. Tartas, Paris, 1969 (după ed. din 1585), III, p. VIIIc XLV. Pe această temă, J.-N. BIRABEN, *Les Ilommcs...,* II, p. 37—38.
79. LE MAISTRE, *Conseil prtscrvatlf et curatif des fievres pestilentes,* Pont-â-Mousson, 1631, p. 62.
79. M. BOMPART, *Nouveau Chasse-Peste,* Paris, 1630, p. 6.
79. L.-A. MURA TOR **I,** *Vel governo della peste, e delle maniere di guardarsene,* Modena, 1714, p. 329. Cf. şi p. 328—336 şi 408—415. îi mulţumesc lui B. Bennassar pentru a-ml îi atras atenţia asupra acesttti text.
100. Citat de L. CHEVALIER, *Le ChoUra..., p.* 45.
100. Cr. H. MOLLARET şi J. BROSSOLET, „La peste, souree...'', p. 40—41.
100. A. PARE, *CEuvres,* III, p. VIIICXLIV—XLV.
100. M. BOMPART, *Nouveau Chasse-Peste, p.* 39.
184. THUCYDIDE, *Guerre du Piloponnese,* II, cap. LII. Trad. J. Voilquin, Paris, 1966, I, p. 143. 105. BOGCACE, *Le Dicamiron,* p. 10.

10G. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.* 30—31.
107. Gh. CHARRIERE, ..., *Marseille, viile morte ....* p. 110*
107. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 60—61.
107. J.-N. BIRABEN, „La peste ...", în *Le Concours medical,* 1963, p. 789.
107. THUCYDIDE, *Guerre du Peloponnese,* II, cap. LIII, p. 143—144.
107. BOCGACE, *Le Decameron,* p. 10.
107. Tli. GUMBLE, *La Vie du general Monk,* trnd. franc, Rouen, 1672, p. 265.
113. Cf. W. L. LAN GER, „The Next Assignraent" ,în *American Historical Review,* ian. 1958, p. 298.
114. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte ....* p. 102—103.
114. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.* 139—140.
114. *Ibid., p.* 141.
114. *Ibid., p.* 55, 71 şi 98.
114. *Ibid.,p.* 72.
114. MONTAIGNE, *Les Essais,* III, cap. XII (ed.Thibaudet, p. 290—291).
114. M. DEVEZE, *L'Espagne de Philippe IV, 1621—1SS5,* II, p. 318.
114. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 58.
114. A. MANZONI, *Les Fiances,* II, p. 77.
114. D. DEFOE, *Journal ... de la peste,* p. 38.
114. *Ibid.,* p. 86.
114. *Ibid.,* p. 95, 131—143 şi 144.
114. S. PEPYS, *Journal,* ed. H. W. Wheatley, V, p. 65 (3 sept. 1665).
114. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 57.
114. Cf. E. MALE, *L'Art religieiix de la fin du Moyen Age,* Paris, 1908, p. 375 şi urm., şi 423 şi urm.; J. HUIZINGA, *Le Dâclin du Moyen Age,p.* 141—155; M. MEISS, *Painiing in Florence* ..., cap. II; A. TENENTI, *La Vie et la mort ă travers l'arl du XV-e siecle,* Paris, 1952, şi indicaţiile bibliografice care figurează în W. L. LANGER, „The New Assignment", p. 297.
114. H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, „La peste, source...", p. 70—76.
114. *Ibid.,* p. *H.*
114. Fr. VIATTE, „Stcfano Della Bella: le cinque morţi", în *Arte illustrata,* 1972, p. 198—210.
114. Despre toate acestea, H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, „La peste, source...", p. 13—26.
114. Citat în J. ROUSSET, *Anthologie de la poâsie baroque francaise,* Paris, 2 voi., 1968, II, p. 148.
114. Cf. U. RUGGERI, „Disegni del Grechetto", în *Critica d'arte,* 1975, p. 33—42.
114. B. BENNASSAR, *L'Ilomme espagnol,* Paris, 1975, p. 187.
114. FREOUR..., „Reactions des populations ...", în *Rcvue de psychologie des peuples,* 1960, p. 72.
114. BENAERTS, ... *Choix de textes ...,* p. 33—35.

138. Citat în J. JANSSEN, *L'AUemagne et la Râforme,Vll,*
p. 106.
138. B. BENNASSAR, *Reeherches...,* p. 56.
138. A. MANZONI, *Les Fiances,* II, p. 75.
!
138. G. GALASSO, *Napoli spagnuota ...,* p.
45. i
138. Ch. CARRIERE,..., *Marseille, viile morte ...,* p.87— 88.
138. *Ibid.,* p. 100.
138. *Samlliche Wcrke* (ed. Erlangen-Frankfurt), XXII,
p. 327—336.
138. F.P. WILSON, *The Plague ....* p. 159.
138. J. W. JOHNSSON, *Storia della peste...,*
p. 66—67.
138. Citat în M. MOLLAT, *Genese medievale..., p.* 40.
138. BOCCACE, *Le Decameron,* p. 11.
138. J. JANSSEN, *L'AUemagne et la Riforme,* VII, p. 412.
138. J. W. JOHNSSON, *Storia della peste..., p.* 27.
138. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.*
95.
138. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte..., p.* 79.
153. BOCCACE, *Le Decameron, p.* 10.
153. Ci. mai ales A. MANZONI, *Les Fiances,*
II, p. 73—76;
Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte ...,p.*77,93— 94.
153. D. DEFOE, *Journal ... de la peste, p.* 30—
31 şi 73—74.
153. Toate aceste informaţii adunate de J.-N. BIRABEN,
Les Hommes..., I, p. 175.
153. BENAERTS..., *Choix de texles ...,* p.
34—35.
153. B. BENNASSAR, *Reeherches..., p.* 56.
153. A. MANZONI, *Les Fiancâs,* II, p. 76—
77.
1G0. Tadino citat de A. MANZONI, *LesFiances,*
II,p.63—64.
161. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 149.
1G2. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte,* p. 103.
163. *Ibid., p.* 88—98.
163. *Ibid.,* p. 100.
163. J. W. JOHNSSON, *Storta della peste,*
p. 13.
163. Citat în M. MOLLAT, *Genese midUvale ..., p.* 42. Cf.
şi J.-N. BIRABEN, *Les Hommes...,* II, p. 9—14.
163. P. MARCELLIN, *Trăită de peste,*
Lyon, 1639, p. 6.
163. M. BOMPART, *Nouveau Chasse-Peste,* p.
3.
163. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte...,* p. 161.
163. BENAERTS ..., *Choix de texles .... p.* 34
—35.
163. BOCCACE, *Le Dicameron,* p. 8.
163. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 33
—35.
163. Cf. E. WICKERSHEIMER, „Les accusations d'empoi-
sonnement portees pendant la premiere moitie du XIV-e
siecle contre Ies lepreux et les Juifs; Ieur relations avec Ies
epidemies de peste", al IV-Iea Congres internaţional de isto
ria medicinii (Bruxelles, 1923), Antwerpen, 1927, p. 6—7.
163. *Ibid.,* p. 1.
163. *Ibid.,* p. 4—5.
163. A. LOPEZ de MENESES, „Una consecuencia de la
Peste Negra en Cată luna: el pogrom de 1348", în *Se farad,*
Madrid-Barcelone, 1959, anul XIX, fasc. I, p. 92
—131. Cf.
şi A. UBIETO-ARTETA, „La Peste Negra en la

Peninsula
iberica", în *Cuadernos de Hisloria,* Madrid, 1975, p. 47—67.

163. BENAERTS şi SAMARAN, *Choix de lexles* ..., p.33—35.

178. A. LOPEZ DE MENESSES, „Una consecuencia ...", p. 93.
178. B. BENNASSAR, *Rechercttes....* p. 49.
180. R. BABHREL, „Epidemie et terreur", în *Annales historiques de la Revolution franţaise,* XXIII, 1951, p. 139.
180. J. W. JOHNSSON, *Storia della peste...,* p. 19.
180. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 21.
180. Anecdotă reluată de A. MANZONI, *Les Fiances,* II, p. 70.
180. Cf. A. MANZONI, *Les Fiances,* II, p. 171.
180. Toate aceste informaţii în E. W. MONTER, „Witch-craft in Geneva", în *Journal of Modern Histonj,* voi. .v'XLIII, nr. 1, martie 1971, p. 183—184.
186. R. BAEHREL, *Epidemie et terreur...,* p. 114—115.
187. *Sămtliche Werke* (ed. Erlangen), XXII, p. 327—336.
187. D. DEFOE, *Journal... de la peste,* p. 126—127.
187. *Ibid.,* p. 41.
187. Succesiv, LUTHER, *Sămtliche Werke,* XXII; A. PARfî, *Textes choisis,* p. 155; D. DEFOE, *Journal... de la i peste,* p. 63.
187. L. GHEVALIER, *Le Cholera...,* p. 19.
187. Aceleaşi referinţe ca la nota 190.
187. H. RENAUD, „Les maladies pestilentielles dans l'or-thodoxie islamique", în *Bulletin de l'institut d'hygiene du Maroc,* III, 1934, p. 6.
187. A. PARE, *(Euvres,* III, p. VIII[c] CXXIX.
187. T. VICARY, *The English Mans Treasure,* 1613, p. 223.
187. D. DEFOE, *Journal... de la peste, p.* 167.
197. *Ibid.,* p. 62.
197. Ch. CARRIERE,..., *Marseille, viile morte...,* p. 76.
197. L. CHEVALIER, *Le Cholera...,* p. 136.
197. Acest text şi informaţiile care preced ÎnF. P. WILSON, *The Plague in Shakespeare's London,* p. 138—139.
197. Această identificare şi informaţiile care urmează în H. MOLLARET şi J. BROSSOLET, „La peste, source...", p. 97—99.
197. Cf. distincţiile lui B. BENNASSAR, *Recherches...,* p. 55. Cf. şi asupra procesiunilor, J.-N. BIRABEN, *Les Hommes ...,* II, p. 65—**69.** -
197. A. MANZONI, *Les Ftancâs,* II, p. **69.** ;
197. J. W. JOHNSSON, *Storia della peste..., p.* 23. J
197. Ch. CARRIERE, ..., *Marseille, viile morte...,* p. 123.
197. J. BLANCO-WHITE, *Cartas de Espana,* Madrid, 1972, p. 164—165. îi mulţumesc lui B. Bennassar pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestui document.
197. J.-N. BIRABEN, *Les Hommes...,* p. 56—57.
208. *Ibid.,* p. 71—72.
208. J. W. JOHNSSON, *Storia della peste...* ,p. 23.
208. Citat în H. MOLLARET şi J. BOSSOLET, „La peste, source ...", p. 79.
208. Cf. *Vita sandi Rochi, auctore Fr. Diedo,* în *Acta sane-torum,* august, III, p. 399—407 şi *Acta brevoria, auctore anongmo, ibid., p.* 407—410. Referinţe amabil comunicate de părintele W. Witters.

212. D. DEFOE, *Journal... de la pesle, p.* 167.
212. Ch. CARRIERE, ..., *Marseillc, viile morte...,* p. 118.
212. BENAERTS ..., *Choix de textes...,* p. 34—35. .a

CAPITOLUL IV.

f

1. Y.-M. BERCE, *Histoire des Croquants...,* II, p. 674—' 681.
1. *D.* MORNET, *Les Origines inlellecluelles de la RevoluUon francaise,* Paris, ed. a 2-a, 1934, p. 443—446.
1. G. RUDE, *The Crow inHistory, 1130—1848,* New York— London, 1964, p. 35. Cf. şi *Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200—1500,* ed. L. Martines, Berkeley, 1972.
1. N.Z. DA VIS, *Society and Cullure in Early Modern France,* Stanford (Cal.), 1975, p. 152—187 cu bibliografie, p. 315— 316.
1. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur de 1789,* Paris, 1932, p. 61. Cartea lui G. LEFEBVRE se completează cu studiile lui H. DINET, „La Grande peur en Hurepoix", în *Paris et Ile-de-France,* t. XVIII—XIX, Paris, 1970, p. 99—204, şi „Les Peurs du Beauvaisis et du Valois, juillet 1789", în *ibid.,* t. XXIII—XXIV, 1972—1973, p. 199—392. Autorul insistă asupra diversităţii fricilor şi a repartizării lor geografice inegale. Concomitenta panicilor autorizează totuşi folosirea expresiei „Marea Frică".
1. G. LE BON, *La RevoluUon francaise et la psychologie des foules,* Paris, 1925, şi *Psychologie des ţoules,* Paris, ed. din 1947.
1. M. GARDEN, *Lyon et les Lyonnais au XVIII-e stecle,* Paris, p. 582—592.
1. Folosesc aici o analiză prezentată la seminarul meu de D-na Laurence FONTAINE.
1. Lucrarea lui E. J. HOBSBAWN, *Les Primitifs de la revolte dans l'Europe moderne* (ed. franc. 1963), permite de asemenea această privire retrospectivă.
10. E. MORIN, *La Rumeur d'OrUans,* Paris, 1969, p. 108.
10. R.-H. TURNER, „Collective behavior", în *Handbook of Modern Sociology,* ed. R.E.L. Faris, Chicago, 1964, p. 398.
10. *Ouest-France,* 7 martie 1975.
10. E. MORIN, *La Rumeur...,* p. 11—116.
10. Pentru a nu încărca bibliografia trimit doar la D-l I. PEREIRA de QUEROZ, *Reforme et revolution dans les societes traditionelles: histoire et ethnologie des mouvements messianiques,* Paris, 1968.
10. *Ibid.,p.* 81—87. Cf. şi E. J. HOBSBAWN, *Les Primitifs de la revolte,* p. 73—91.
10. *Ibid.,* p. 139.
10. *Ibid.,* p. 72—75. Cf. şi H. CANTRIL, *The Psychology of Social Movements,* New York, 1948, p. 139— 140.
10. Cf. în special P. LAWRENCE, *Le Culte du*

cargo, Paris,
1974, şiP. WORSLEY, *Ellesonnera la trompette,*
Paris, 1977.
19. Cf. în special J. MACEK, *Jan Hus et les traditions*
I *hussites,* Paris, 1973, R. FRIEDENTHAL,
Hiritique et rebelle.

Paris, 1977, precum şi M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, *Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les revolulions populaires aax XlV-e et XV-e siecles,* Paris, 1970, p. 251—270.
30. Cf. monografia lui F. GRAUS, *Mitskă chudina v dobg pfedlmsitski* („Sărăcimea oraşelor în epoca prehusită"), Praha, **1949.**
21. De exemplu în Germania înajunulrăzboaielor ţărăneşti. Cf. în legătură cu acest subiect J. JANSSEN, *La Civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Age jusqu'au commencement de la guerre de Trente Ans,* 9 voi., Paris, 1887—1914: II, p. 439—446.
21. J. MACEK, *Jan Hus ...,* p. 127.
21. *Ibid.,* p. 139.
21. N. COHN. *Les Fanaliques de VApocahjpse,* Paris, 1962, p. 243—260.
21. Ph. DOLLINGER, *Hisloire de l'Alsace,* Toulouse, 1970, p. 212—213.
21. Fr. ENGELS, *La Guerre des paysans en Allemagne,* trad. E. Bottigelli, Paris, 1974, p. 55.
21. Citat în N. COHN, *Les Fanatiques ....* p. 247—248.
21. Citat in *ibid.,* p. 268. V. în această carte bibliografia p. 336—337. Cf. şi J. LECLER, *Histoire de la toUrame au sitele de la Reforme,* 2 voi., Paris, 1955: I, p. 213—215.
21. Expresia lui M. LE LANNOU în *Demenagement du territoire,* Paris, 1957.
21. J. FROISSART, *Chroniques* (ed. Societe Histoire de France, 1874), V, (1356), p. 60 şi 71.
21. Cf. M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, *Ongles bleus, Jacques et Ciompi...,* p. 116—118.
21. Cf. mai ales L. MIROT, *Les Insurrections urbaines au debut du regne de Charles VI,* Paris, 1906.
21. J. FROISSART, *Chroniques,* X (1381), p. 95.
34. Cf. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur de 1789,* H. DINET, cele două lungi articole citate în nota 5.
34. Apropiere stabilită de Y.-M. BERCE, *Hisioire des croquants,* II, p. 694 şi *Croquanlset nu-pieds,* Paris, 1974, p. 168.
34. N. WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indlens da Perou devant la conquite espagnole,* Paris, 1971, p. 272—273. Cf. şi J. NEUMAÎSN, *Revoltes des Indiens Tarahumars(162S—1124),* trad., introd. şi comentarii de L. Gonzales, Paris, 1969, mai ales p. 61.
34. Cuvinte ale deputatului Cravioto citate în J. A. MEYER, *Apocahjpse et revolution au Mexique. La guerre des cristeros* ***192S****—1929,* Paris, 1974, p. 42.
34. N. WACHTEL, *La Vision ...,* p. 275—276.
34. J. NEUMANN, *Revoltes...,* p. 61
34. J.-A. MEYER, *Apocalypse* p. 77.
34. J. FROISSART, *Chroniques* V (1357), p. 94—
34. Ch. PORTAL, „Les insurrections des Tuchins", în 4n-*nales du Midi,* 1892, p. 438—439.
34. F. CHABOD, „L'Epoca di Carlo V" în *Storia di Milano,* IX, p. 392. Populaţiile fugeau mai ales în ţinutul **venet învecinat.**

44. Don J. VAISSETTE, *Histoire generale du Languedoc,*
ed. din 1889, XII, col. 1280—1282.
44. H. J. von GRIMMELSHAUSEN, *Les Aveniures de Sim-*
pltcius Simplicisstmus, trad. M. Colleville, Paris, 1963, I,
p. 59.
44. Scrisoare a D-nei de Sevigne din 5 ian. 1676 în P. CLE
MENT, *La Poliee sous Louts XIV,* Paris, 1886, p. 314. Gf.
Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants ...,* I, p. 63.
44. Y.-M.BERCE, *Histoire des croquants...,* I, p. 63.
44. Ibid., id.
44. M. MOLLAT (sub coord. lui), *Histoire de L'Ilc-de-France,*
Toulouse, 1971, p. 289.
44. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* p. 549—550.
44. *Ibid.,* p. 562.
44. *Ibid.,* p. 549.
44. J. DELUMEAU, *Vie iconomique et sociale de Rome dans*
laseconde moitii du XVI-e siecle, 2 voi., Paris, 1957—1959:
II, p. 542—543. Cf. şl F. BRAUDEL, *La M&diterranee et*
le nwnde miditerranien â l'ipoque de Philippe II, 2 voi..
Paris, ed. a 2-a, 1966: II, p. 75—96.
44. G. ROUPNEL, *La Viile et lacampagne au XVII-e sitele.*
Etude sur les populations du pays dijonnais, Paris, 1955, p. 12.
44. J. DELUMEAU, *Vie tconomique ....* II, p. 564.
58. J.-P. GUTTON, *La SocUU et lespauaresen Europe (XVI-e — XVIII-e siecle),* Paris, 1974, p. 27—30.
57. F. BRAUDEL, *La Mtdtterrante ....* II, p. 81.
57. R. MOUSNIER, *Fureurs pagsannes. Les paysans dans les*
revoltes du XVII-e sticle (France, Russie, Chine), Paris, 1967,
p. 165. J.-P. GUTTON, *La SocUte...,* p. 31.
57. R. COBB, *La Protestation populaire en France, 1789—*
1SS0, Paris, 1975, p. 315.
57. J. LEBEAU, *Salvator mundt: l'exemple de Joseph dans*
le theâtre allemand du XVI-e siecle, 2 voi., Neuwkoop, 1977:
I, p. 367 şi 477.
57. R. MANDROU, *Introduction ă la France moderne,* Paris,
1961, p. 28—35 şi p. 64.
57. P. GOUBERT, *Louis XIV et vingt millions de Francais,*
Paris, 1966, p. 167.
57. A.-M. PUIZ, „Alimentation populaire et sous-alimenta-
tion au XVII-e siecle. Le cas de Geneve et de sa region",
in *Pour une hisloire de l'alimentaiion* (sub coord. lui J.-J.
HEMARDINQUER), Paris, 1970, p. 143.
57. *Ibid.,* p. 129 şi 140.
57. Cf. MESSANCE, *Recherches sur la population,* 1756:
„Anii cînd grîul a fost mai scump au fost şi cei cînd morta
litatea a atins cotele cele mai ridicate, iar bolile au devenit
mai frecvente". Citat de R. MANDROU, *La France aux*
XVII-e et XVIII-e siecles, ed. a 3-a, 1974, p. 99.
57. Arh. naţ. P. 1341, fasc. 280 şi urm. Citat In M. MOLLAT
(sub coord. lui), *Etudes ... sur la pauvreU ...,* II, p. 604.
57. In franceză „bran", ţărîfă grosieră.
57. M. MOLLAT (sub coord. lui), *Etudes ...*

sur la pauvrett
.... II, p. 605.
[3]55 69. J. DELUMEAU, *Vie economique....* II, p.
622. .JJ

70. A.-M. PUIZ, „Alimentation ...", p. 131.
70. Fr. LEBRUN, *Les Hommes el la mort...,* p. 338.
70. *Jbtd.,* p. 339.
70. *Ibtd.,* p. 345.
70. H. PLATELLE, *Journal d'un curi de campagne au XVII-e sticle,* Paris, 1965, p. 90—94, citat în P. GOUBERT, *L'Ancten Rtgime,* 2 voi., Paris, 1969—1973: I, p. 49—50.
70. A. MALETşi J. ISSAC, *XVII-e et XVIII-esiecle,* Paris, 1923, p. 113, citîndu-lpeA. FEUILLET, *La Misere au temps de la Fronde et salnt Vtncent de Paul,* Paris, 1868.
70. Ibid., id.
70. G. ROUPNEL, *La Vtlle...,* p. 32.
78. Cf. R. MANDROU, *Inlroduction ...,* p. 34. Ea era frec-
' ventă în Europa centrală în Evul Mediu: F. GURSCHMANN, *Hungersnote im Mittelalter,* Leipzig, 1900.
79. H. de VILLALOBOS, *Somme de theologle morale et canonique,* trad. franc. 1635, cap. X. Motivări ale antropofagiei şi înAZPICUELTA, *Abrtge du manuel...,* trad. franc. 1602, p. 271, şi înE. SA, *Les Aphorismes des confesseurs,* trad.franc. 1601, articolul „Manger".
79. P. GOUBERT, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 ă 1130,* Paris, 1960, p. 76—77.
79. Cf. F. BRAUDEL, *Civtlisation maUrielle ...,* Paris.l 1967, I, p. 89—91. !>s
79. A.-M. PUIZ, „Alimentation...", p. 130—131.
79. Fr. LEBRUN, *Les Hommes et la mort...,* p. 340. >JS
79. G. GOUBERT, *Beauvais...,* p. 609. 'B
79. Y.-M. BERCE, *Htstoire des croquants...,* II, p. 538>'- şi pentru ce urmează p. 538—548.
%
79. R. MANDROU, *Introductton ...* p. 34—35.
'*
79. Cf. E. FAURE, *La Dtsgrâce de Turgot,* Paris, 1961, p. 195—293.
88. G. LEFEBVRE, La Grande Peur ..., p. 105; cf. şi p. 146—148. Studiile lui H. DINET (cf. nota 5) confirmă numărul mare de răzmeriţe frumentare în regiunea pariziană în iulie 1789.
88. R. COBB, *Terreur et subsistances, 1193—1195,* Paris, 1965, p. 257—293.
88. C.S.L. DAVIES, *Rivoltes populaires...,* p. 31—32. ■'
88. Y.-M. BERCE, *Hisloire des croquants...* II, p. 690.
88. M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, *Ongles bleus ...,* p. 190.
88. C.S.L. DAVIES, *Rivoltes populaires ....* p. 53—54.
A. FLECHTER, *Tudor Rebellions,* p. 17—20.
88. C.S.L. DAVIES, *Rivoltes populaires...,* p. 54.
88. *Ibid., p.* 53.
88. L. MIROT, *Les Insurreclions urbaines...,* p. 3—4 şi 87—94.
88. Y.-M. BERCE, *Croquants et nu-pieds,* p. 19—43.
88. M. FOISIL, *La Rtvolle des nu-pieds et les rivolles normandes de 1639,* Paris, 1970, p. 156—158.
99. *Ibid., p.* 158—160.

100. Y.-M. BERCE, *Hisioire des croquants...,* I, p. 403.
100. *Ibid., p.* 476.

102. R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes..., p.* 123—156.
Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* p. 53—82.
102. Art. 5 din Codul ţărănesc.
102. Pentru Provenţa, cf. *teza* lui R. PILLORGET, *Les Mouvements insurrectionnels de Provence entre 1596 et 1715,* Paris, 1976.
102. B. PORCHNEV, *Les Soulevements populaires en France de 1623 ă 1648,* Paris, 1963, p. 427.
102. P. GOUBERT, *L'Ancten Regime,* II, p. 126.
102. Citat în Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* I, p. 322.

CAPITOLUL V.

1. A. FLECHTER, *Tudor Rebellions,* p. 38.
1. *Ibid.,* p. 33.
1. *Ibid.,* p. 49.
1. C. HEUYER, *Psychoses collectives et suicides collectifs,* Paris, 1973, p. 40. Cf. şiF. GAMBIEZ, „Lapeur etlapanique dans l'lxistoire", în *Memoires et Communications de lacommts- sion francaise mllitaire,* I, iunie 1970, p. 115.
1. M. GARDEN, *Lyon et les Lyonnats...,* p. 585—586.
1. E.-J.-F. BĂRBIER, *Journal d'un bourgeois deParis sous le regne de Louis XV,* textes choisis par Ph. Bernard, Paris, 1963, p. 218—219.
1. *Ibid.,* p. 223.
1. J. KAPLOW, *Les Noms des rois. Les pauures de Paris ă la veille de la Revolulion,* Paris, 1974, p. 55.
1. ALLETZ, *Dietionnaire de police moderne pour toute la France,* Paris, 1823, 4 voi. Aici, I, p. 22.
10. Toate aceste informaţii în Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* II, p. 622—624.
10. *Ibid., id.*
10. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants..., I,* p. 300.
10. *Ibid.,* p. 317.
10. *Ibid.,* p. 324.
10. M. FOISIL, *La Rivolte...,* p. 156—178.
10. R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes, p.* 138—140.
10. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* I, p. 228.
10. *Le Journal d'un bourgeois de Paris sous le regne de Fran- cots I-er (1515—1536),* ed. V.-L. Bourrilly, Paris, 1920, p. 162.
10. Ibid., id.
10. *Ibid.,* p. 164.
10. *Ibid.,* p. 148.
10. R. H. TURNER, *Handbook....* p. 397.
23. *Ibid.,* p. 393.
23. A. STORR, *L'Instinct....* p. 100—108.
23. A, METRAUX, *Religion et magies indiennes d'Amerique du Sud,* Paris, 1967, cap. III.
23. Povestire de Tavannes citată dej. ESTEBE, *Tocsin ....* p. 137. în legătură cu masacrul din noaptea Sfîntului Barto-
>7 Jomeu, care trebuie repus în adevăratul său context, cf..

lucrarea esenţială *La Saint-BarthHemy ou les Rtsonanees d'un massacre,* Neuchâtel, 1976, de Ph. JOUTARD, J. ES-TEBE, E. LABROUSSE, J. LECUIR. Mai ales p. 22, 30, 33, 41, 45, 51 (tn această pagină din urmă se face apropierea cu masacrele practicate de populaţia Tupinamba).

27. Memoriile lui Claude Haton publicate în 1857, citate In J. ESTEBE, *Tocstn...,* p. 82.

27. *Mtmoires de l'estat de la France sous Charles IX,* fără specificare de Ioc şi dată (lucrare protestantă), p. 205.

27. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur,* p. 87.

27. Fr. FURET şi D. RICHET, *La Rivolutton francalse.* Paris, 1973, p. 135.

31. Deşi răzmeriţele au fost mai numeroase decît crezuse G. Lefebvre, mai ales în Hurepoix. .')

32. Această informaţie şi cele care urmează în P. CARON, *Les Massacres de seplembre,* Paris, 1935, p. 366.

32. *Ibtd.,* p. 367—368.

32. *Ibid.,* p. 102.

32. Documente citate In *ibtd.,* p. 450—451.

32. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants,* II, p. 543.

32. *Ibid.,* I, p. 432.

32. *Ibid.,* I, p. 324, şi M. FOISIL, *La Răvolte,* p. 271.

32. E. LE ROY-LADURIE, *Les paysans...,* I, 497.

32. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants,* II, p. 585.

32. *Ibid.,* II, p. 621.

32. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* p. 73.

32. Cf. mai ales N.Z. DAVIS, *Society and Culture* ...,p. 27—28, 88, 146 şi urm., 175—183, E.P. 314. THOMSON, „The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", în *Past and Present,* febr. 1971, p. 115—117, şi O. HUFTON, „Women in Revolution, 1789—1796", în *ibid.,* noiembrie 1971, p. 39 şi urm.

32. N.Z. DAVIS, *Society...,* p. 88.

32. R. COBB, *La Protestation populaire...,* p. 158.

32. Cf. N.Z. DAVIS, *Society...,* p. 154, şi 315—316 pentru trimiterile bibliografice la G. RUDE, E. J. HOBSBAWN, E. P. THOMPSON, Ch. TILLY, E. LE ROY-LADURIE; listă la care trebuie adăugat Y.-M. BERCfî, Guillaume PARADIN, *Mimoires de Vhlstoire deLyon,* Lyon, 1573, p. 238.

32. E. LE ROY-LADURIE, *Les Paysans ...,* I, p. 394—399.

32. Cf. Consideraţiile utile în continuare în această privinţă ale lui G. LE BON, *Psychologle des foules,* ed. din 1947, p. 78—92.

32. Despre rolul măcelarilor: M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, *Onglesblem* ...,p. 231.

32. Totuşi, problematică nouă ce se întîlneşte cu a mea în N. Z. DAVIS, *Sociely ...,p. 152*—156,164—167,170—180.

32. G. LAMBERT, *Histoire des guerres de Religton cn Provence,* 1530—1598, reed. Nyons, 1972, I, p. 146, Cf. şi Ph. JOUTARD ..., *La Saint-Barthflemy ...,* p. 33 şi D. RICHET, „Aspects socioculturels des conflits religieux â Paris dans la seconde moitie du XVI-e siecle", în

Annales, E.S.C., 1977, p. *HO—111.*

32. N. Z. DAVIS, *Society...,* p. 165—166.

53. *Histoire de Toulouse* (sub îndrumarea lui Ph. WOLFF), Toulouse, 1974, p. 276.
53. J. ESTEBE, *Tocsin ...,* p. 98—99.
53. *Mâmoires de l'eslat de la France...,* p. 247.
53. N. Z. DA VIS, *Socicly ...,* p. 167.
53. *Ibid.,* p. 152—153 şi 167.
53. *Ibid.,* p. 165.
53. Citat în P. BEUZART, *La Repression ă Valenciennes...,* p. 25. *Correspondance de Marguerite de Parme auec Philippe II,* I, p. 176.
53. Dosarul de mai jos prezentat de D-na Deyon şi A. Lottîn la seminarul meu, va constitui materia primă a unei cărţi ce urmează să apară la Hachette). Cf. şi E. de MOREAU, *Histoiredel'Egliseen Belgique,* Bruxelles:V, 1952, p. 122—128.
53. M. FOISIL, *La Revolte...,* p. 203—206.
53. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants ..., 1, p.* 369.
53. *Ibid.,* I, p. 422—423.
53. *Ibid.,* II, p. 666.
53. R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes, p.* 146.
53. Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants...,* II, p. 666.
53. M. GENDROT, *Saint L.-M. Grignion de Montfort, (Euvres completes,* Paris, 1966: imnul CVIII, p. 1461.
68. *Ibid., p.* 1460.
68. *Ibid.,* imnul CI, p. 1419.
68. Fr. CHEVALIER, *L'Amerique latine, de Vindependance ă nos jours,* Paris, 1977, p. 473.
68. Despre „împletirea aspectelor festive şi aleaspectelor derăzmeriţă", de exemplu în Franţa în 1790, cf. M. OZOUF, *La Fete revolutionnaire, 1789—1799,* Paris, 1976, p. 50.
68. Povestire în *Memoires deFelix Platler.* Cf. J. LECLER, *Hisloire de la tolerance au siecle de la Reforme,* 2 voi., Paris, 1955: I, p. 225—226.
68. Citate în J. JANSSEN, *L'Allemagne et la Reforme,* VI, p. 9—10.
68. *Ibid.,* p. 10.
68. *P. BEUZAT, LaRepressionâ Valenciennes ..., p.* 20.
68. G. LE MARCHAND, „Crises economiques et atmosphere sociale en milieu urbain sons Louis XIV", în *Revue d'histoire moderne et conlcmporaine,* 1967, p. 251.
68. Texte citate in Fr. PONTIEUX, *Predictions ...,* teză („maîtrise"), Universitatea Paris I, 1973, p. 98, şi păstrate la Bibi. Naţ., Paris, respectiv rezerva PS 149, 288, **215** şi **217.**
68. Cf. F. de VAUX de FOLETIER, *Miile ans d'histoire des tziganes,* Paris, 1970.
68. Cf. B. GEREMEK, „Les Hommes sans maître. La marginalit6 sociale a l'epoquepreindustrielle", în *Diogene,* avril—juin 1977, mai ales p. 32.
68. Cf. P. A. SLACK, „Vagrants et vagrancy in England, 1598—-1664", în *Economic History Revtew,* seria a 2-a, XXVII, 1974, p. 366. B. GEREMEK, „Les Hommes sans maître ...", p. 45.
81. Despre toate acestea cartea capitală a lui B. GEREMEK

•9 *Les Marginaux parisiens aux XlV-e et XV-e siecles,* Paris,

1976, p. 29—38 şi 208—222. Cf. şi M. MOLLAT, *Les Pauvres au Moyen Age,* Paris, 1978, mai ales p. 235—303.

82. N. VERSORIS, *Livres de ralson de me* N. *Versoris (1519—1530),* ed. G. Fagniez, Paris, 1885, p. 36 citat în J.-P. GUTTON, *La Soetiti el les pauvres: l'exemple de la gtntraliie de Ltjon, 1534—1789,* Paris, 1971, p. 229. Despre creşterea fricii de săraci, cf. şiM. MOLLAT (sub coord. lui), *Eiudessur l'histoire de la pauvrete (Moyen Age-XVI-e siecle),* 2 voi., Paris, 1974: II, p. 542—546.

82. C.S.L. DAVIES, „Revoltes populaires en Angleterre", în *Annales, E.S.C.,* 1969, p. 46—48.

82. Citat în Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants,* I, p. 251.

82. Despre acest subiect v. excelentul articol al lui B. GEREMEK, „Criminnlite, vagabondage, pauperisme: la marginalite â l'aube des Temps modernes", în *Revue d'histoire moderne etcontemporaine, XXI,* juil.—sept. 1974, p. 337—375.

82. A. PARE, *CEuvres,* ed., P. de Tartas, p. MLIII. Citat în R. CHARTIER, „Les elites et les gueux. Quelques representations (XVI-e—XVII-e siecle)", în *Revue d'histoire modeme ei contemporaine,* p. 379.

82. B. GEREMEK, „Criminalite, vagabondage...", p. 357.

82. G. HERMANT, *Discours chrestien* pour *le* Sureau *des pauvres de Beauvais,* 1654, p. 5.

82. Aceste informaţii în B. GEREMEK, „Criminalite, vagabondage...", p. 354>—356 (cu bibliografie) şi în E. M. LEONARD, *The Early History of English Poor Relief,* Cambridge, 1900, reed. Londra, 1965, p. 80 şi urm.

82. J.-P. GUTTON, *La SocUU el les pauvres..., genâraltli de Lyon ...,* p. 200—201. Cf. şi în M. MOLLAT, *Etudes sur Vhisloire de la pauorett,* II, p. 539—542 (criminalitatea de grupuri).

82. *Ibid.,* p. 207—209.

82. Citat de J. KAPLOW, *Les Noms des rois* ..., p. 229—230.

82. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur,* passim, şi H. DINET, „Les peurs du Beauvaisis et du Valois", mai ales p. 257—274.

83. CUPRINS

361

; M.

i■■-«;■>; :«Î»J :

J

.
aJq/,0

,T*I .1
■ (.£

8tt,

UI

!.e

.>.ti

} Nf.r

O.1

.s:

Redactor: GHEORGHE SZEKELY Tehnoredactor: VALERIA PETROVICI
Bun de tipar: 8.09.1986; Apărut: 1986; Coli de tipar: 15 •
Întreprinderea poligrafică Sibiu
Şos. Alba Iulia nr. 40
Republica Socialistă România